A antropologia entre as ciências sociais e as humanidades

José Jorge de Carvalho
UnB

O presente memorial foi apresentado em setembro de 2015 ao Departamento de Antropologia como parte dos requisitos para a ascensão à classe de professor titular. Apresento-o aqui em uma versão revisada, mantendo praticamente a mesma sequência de seções. Todas as publicações que nele menciono podem ser encontradas, com as referências completas, no meu currículo Lattes. Procurei cobrir, de maneira sintética, a minha formação acadêmica e as atividades correlatas – de ensino, pesquisa, extensão e participação na esfera pública – que considero mais significativas e que desenvolvi na Universidade de Brasília (UnB) de junho de 1985 a julho de 2015. Minha trajetória acadêmica foi sempre marcada por uma pluralidade de interesses intelectuais e de pesquisa. Alguns temas me acompanham desde o início, de modo ininterrupto, ainda que intermitente. Já outros temas surgiram muito depois, ampliando ainda mais o leque de interesses, porém sem que nenhum deles tenha representado uma ruptura com quaisquer dos anteriores. Procuro evidenciar, neste memorial, as conexões entre os diversos temas de pesquisa a que me dediquei, na tentativa de mostrar as linhas de coerência subjacentes à minha trajetória, que de outro modo podem não transparecer com facilidade devido a uma nítida diversificação dos assuntos sobre os quais publiquei e ensinei. Acresça-se a isso o fato de que o desenvolvimento desses temas não se deu de forma linear nem contínua, porém simultânea ao longo de décadas. Por todos estes motivos, adotei uma narrativa basicamente cronológica, embora com antecipações e retomadas, de modo a refletir o acúmulo de trabalhos publicados, seguindo a ordem temporal interna de cada um deles.

Para facilidade de exposição, organizei o memorial em quatorze grandes temas principais, deixando de fora do relato outros assuntos e interesses intelectuais a que me dediquei e sobre os quais escrevi, porém em espaços menos conectados diretamente com meu lugar acadêmico de professor de antropologia da UnB. Dado o caráter sintético desta exposição, ressalto que discorri longamente sobre minha trajetória como antropólogo em duas entrevistas relativamente recentes, ambas com foco na minha atuação como estudioso das relações raciais e no debate sobre ações afirmativas: a entrevista que concedi à revista *Caderno de Campo*, do Programa de Pós-Graduação de Antropologia da Universidade de São Paulo, em

2010; e à *Saeculum – Revista de História*, do Programa de Pós-Graduação em História da Universidade Federal da Paraíba, em 2011. Destaco ainda a entrevista que concedi ao projeto *A ciência que eu faço*, do Museu de Astronomia e Ciências Afins do Ministério da Ciência e Tecnologia no Rio de Janeiro, em 2013, em que desenvolvo especialmente a dimensão transdisciplinar das minhas pesquisas.

Reitero também que construí este memorial como relato da minha história acadêmica, apontando resultados alcançados nas últimas três décadas, porém centrado inevitavelmente no presente, momento em que continuo desenvolvendo plenamente algumas das linhas registradas. Daí minha decisão de apresentar com maior detalhe algumas pesquisas recentes, surgidas após a instalação do Instituto Nacional de Ciência e Tecnologia (INCT) de Inclusão em 2009, tais como o *Mapa das ações afirmativas* e o projeto Encontro de Saberes. Ao comentar esses temas atuais, espero tornar mais explícitas as características da minha abordagem antropológica, tanto na teoria como no método.

Formação entre as ciências exatas e as humanas

Estudei o secundário na Escola Técnica Federal de Ouro Preto, onde me graduei em mineralogia. De Ouro Preto fui para a Universidade de Brasília, tendo entrado para a carreira de física. Dado o clima acadêmico de grande flexibilidade na UnB naquela época, transferi-me, no final do meu terceiro semestre, para o curso de música. Como aluno do então Instituto Central de Artes, tive uma formação geral nas artes, e não apenas na música, como é o caso atualmente, de fechamento disciplinar e ausência de trânsito entre os cursos. Como aluno da música, contudo, pude fazer disciplinas em outras áreas e participar, por exemplo, durante três anos, dos Seminários de Lógica Simbólica dirigidos pelo saudoso matemático Fausto Alvim. Frequentei também o Centro de Estudos Clássicos, onde tive a oportunidade de aprender informalmente, assim como o fazia com Fausto Alvim, com o filósofo e classicista Eudoro de Sousa. Participei ainda de um curso intensivo de lógica no Instituto Tecnológico da Aeronáutica (ITA), de São José dos Campos, preparatório para o memorável Congresso Internacional de Lógica da UnB, quando fiz o curso de lógica budista com Ricardo Mário Gonçalves, decano da filosofia budista no Brasil. Neste curso, estudei o grande filósofo indiano Nagarjuna, cujo pensamento tem sido sempre uma referência para mim, inclusive para escrever, mais de três décadas depois, meu ensaio sobre Dogen citado adiante.

Minha formação de graduação, portanto, foi marcada por uma exposição constante a áreas de conhecimento entre as artes, as humanidades e as ciências exatas. Não vivi, neste sentido, as limitações do fosso entre as duas culturas (as ciências e as humanidades) de C. P. Snow, o que me preparou para propor

mais tarde, já como pesquisador e professor, uma abordagem interdisciplinar e transdisciplinar aos meus temas de estudo. O modo como abordei meus estudos e minhas pesquisas antropológicas foi desenvolvido com a influência desse trânsito de saberes que pude realizar praticamente sem barreiras de burocracia acadêmica, situação privilegiada e atualmente inexistente, e para cuja retomada procuro agora contribuir com os projetos do INCT de Inclusão, do qual falarei na parte final deste memorial.

Etnomusicologia e folclore

Após minha graduação na UnB, ganhei uma bolsa para fazer uma especialização em etnomusicologia e folclore em Caracas, na Venezuela, durante um ano, em 1973. Assim, minha trajetória como pesquisador iniciou-se no Instituto Interamericano de Etnomusicologia e Folklore (Inidef) da Venezuela, ao qual estive associado, primeiro como estudante e depois como pesquisador, de 1974 a 1980. O Inidef foi um projeto da Organização dos Estados Americanos (OEA), sediado em Caracas, que tinha como missão construir um arquivo com registro audiovisual das tradições musicais (incluindo as artes correlatas, tais como dança e poesia popular) de todos os países da América Latina. Paralelamente, dedicou-se a formar uma geração de jovens pesquisadores latino-americanos nas áreas de etnomusicologia e folclore. O instituto contou, desde os seus primeiros anos, com uma equipe internacional de pesquisadores oriundos da maioria dos países da área, que se dividiam em viagens de pesquisa e registro audiovisual e posterior catalogação e publicação de materiais tanto de divulgação como de pesquisa. Fundado por Isabel Aretz, uma das mais eminentes folcloristas e etnomusicólogas da história do continente, que o dirigiu com Luís Felipe Ramón y Rivera, o decano dos folcloristas e etnomusicólogos da Venezuela, o Inidef foi em seu tempo o centro da inteligência dos estudos das músicas tradicionais do continente, tanto das tradições folclóricas como das indígenas e afro-americanas. Seu arquivo chegou a ser equivalente, em escala menor fisicamente, porém maior por seu escopo explicitamente continental, à seção de arquivos folclóricos do Smithsonian Institution de Washington. Além deste, seus pares mais próximos seriam o Berliner Phonogramm – Archiv, o British Institute of Recorded Sound, o arquivo musical do Musée de L'Homme e seus similares em Moscou e Pequim.

Ressalto aqui o contraste entre o curso de composição e regência na UnB e a especialização em etnomusicologia e folclore em Caracas, como duas perspectivas sobre a música e a musicalidade quase incomensuráveis. O Departamento de Música era orientado integral e exclusivamente para a música erudita ocidental do século XX, com ênfase nas vanguardas pós-dodecafonismo e serialismo:

Edgar Varèse, Stockhausen, Pierre Boulez, John Cage, Penderecki, Luciano Berio, Xenakis etc. Em outras palavras, um universo das expressões estéticas do pós-guerra que não guardava nenhuma relação com a linguagem erudita do nacionalismo musical brasileiro e muito menos com as linguagens musicais tradicionais, fossem elas indígenas, afro-brasileiras, populares ou folclóricas. Por outro lado, o Inidef exercitava um mergulho profundo e integrado em todas as tradições musicais do continente, sem separar os gêneros musicais das danças, da literatura oral, do teatro popular, dos mitos, dos rituais etc. O que aprendi desse salto entre mundos desconexos foi ampliar e absorver as diferenças, sem rejeitar nenhuma dimensão expressiva, teórica ou conceitual. Neste sentido, o Inidef possibilitou-me o primeiro caminho de superação do eurocentrismo quase absoluto das universidades brasileiras.

Passei o ano de 1974 como pesquisador, com a bolsa do Inidef, no Instituto de Antropologia e História da Universidade Central da Venezuela, dedicado ao trabalho de campo etnomusicológico no Oriente do país, especialmente nos estados de Monagas e Sucre. No Instituto de Antropologia e História, fiz um curso com Bartolomé Meliá, o grande etnólogo dos guaranis do Paraguai, e outro com Miguel Acosta Saignes, o decano dos antropólogos venezuelanos, e muito especialmente nas tradições afro-venezuelanas, com o qual colaborei para a organização do *Cuadernos Afro-Americanos*, uma das primeiras revistas de estudos afro-americanos do continente. Assisti também a seminários de Luís Beltrán, o grande africanista da Universidade Alcalá de Henares.

Como membro do Inidef, fiz pesquisa e registro audiovisual de tradições folclóricas e de origem africana na Venezuela, em Trinidad e Tobago, no Suriname e no Brasil. No caso brasileiro, realizei três viagens de registro etnomusicológico dos gêneros populares tradicionais e dos cultos afro-brasileiros no Nordeste em 1976, 1977 e 1980. Um dos resultados dessas missões de coleta foi a caixa com 10 CDs intitulada *Itinerário musical do Nordeste*, publicada em 2013 pela Fundação Joaquim Nabuco, que divulga uma seleção das gravações que realizei naquela época. Essa caixa, acompanhada de um livreto explicativo, conforma uma antologia representativa da coleção de 208 horas de gravação de gêneros musicais tradicionais nordestinos que realizei, em 1976 e 1977, em seis estados nordestinos. Nela se encontram: cantos para os orixás do xangô do Recife, cantos para as entidades da jurema do Recife, cantos de tambor de mina de São Luís, tambor de crioula, ciranda, banda de pífanos, repentistas, reisado do Cariri, Guerreiro de Alagoas, mineiro-pau, coco de roda, embolada, aboio, incelenças, histórias e cantigas. É considerada a maior antologia de tradições musicais do Nordeste publicada desde as gravações da Missão de Pesquisas Folclóricas,

coordenada por Mário de Andrade, em 1938.Após minha longa pesquisa no Nordeste em 1976, fui convidado por Fausto Alvim e Aloísio Magalhães para trabalhar no Centro Nacional de Referência Cultural (CNRC), cuja sede era na UnB. Essa instituição então inovadora, concebida por Aloísio, permitiu-me visualizar leituras de longo alcance e grande escala acerca da formação cultural brasileira. Trabalhei no CNRC de janeiro a outubro de 1977. O centro converteu-se, depois, em Fundação Pró-Memória e finalmente consolidou-se como o atual Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional (Iphan). Entre outras pesquisas, participei do projeto de confecção de um Thesaurus da Cultura Brasileira, proposta inovadora ainda para os dias de hoje. O envolvimento com a proposta, infelizmente inacabada, desse thesaurus foi um aprendizado e um embrião de formulação do que executamos recentemente no INCT de Inclusão – o Mapeamento e a Cartografia das Culturas Tradicionais Brasileiras, complementar ao Encontro de Saberes, o qual será detalhado mais adiante.

Ao iniciar meus estudos afro-americanos em Caracas, tive a oportunidade de conhecer, tanto pela obra como pessoalmente, Manuel Zapata Olivella, o principal intelectual e ativista negro da Colômbia; e Nicomedes Santa Cruz, também o maior expoente intelectual e ativista negro do Peru, ambos com uma forte influência em toda a diáspora afro-iberoamericana. Zapata Olivella e Nicomedes Santa Cruz seriam os exatos equivalentes, para o Brasil, da figura excepcional que foi Abdias do Nascimento.

Descrevi meus anos de pesquisador no Inidef para ressaltar que iniciei minha carreira de docente na UnB com a formação e a prática de registro etnográfico e de formação de arquivo. Essa experiência certamente contribuiu para me conscientizar, uma década e meia depois, da importância de fazer um registro em áudio de todos os inúmeros e intensos debates sobre cotas em mais de 40 universidades e outras instituições públicas, além de colecionar matérias em jornais, revistas, televisão e demais mídias sobre o tema. Uma década após o início da história das cotas, pude documentar também todas as aulas das quatro edições da disciplina Encontro de Saberes que inaugurei na UnB em 2010, além da sua replicação em sete universidades públicas brasileiras e uma colombiana.

Mestrado e doutorado em antropologia e etnomusicologia

Como pesquisador do Inidef, identificava-me profissionalmente como etnomusicólogo e foi o interesse em completar minha formação que me levou até a Universidade de Queen's de Belfast para estudar com John Blacking, considerado naquele momento um dos etnomusicólogos mais importantes do mundo. John Blacking havia sido catedrático de antropologia da Universidade

de Witwatersrand, na África do Sul, antes de fundar o Departamento de Antropologia de Queen's. Seu livro *How musical is man?*, de 1973, é considerado pela comunidade de etnomusicólogos uma das obras teóricas mais marcantes da disciplina até os dias de hoje. Em Queen's, fiz o mestrado em antropologia social (etnomusicologia) e o doutorado em antropologia social. Seguindo o modelo de John Blacking, tive que desenvolver ao mesmo tempo a formação disciplinar em etnomusicologia e em antropologia. Consequentemente, para minha tese assumi uma dupla exigência: fazer uma etnografia do sistema ritual completo dos cultos xangô do Recife, seguindo os cânones da antropologia britânica; e desenvolver uma análise etnomusicológica do repertório dos cantos rituais correspondentes.

Além de antropólogo e etnomusicólogo, John Blacking era um africanista, discípulo de Meyer Fortes e próximo de Max Gluckman. Profundamente envolvido na luta contra o regime de *apartheid* na África do Sul, foi banido daquele país pelas atividades políticas que promovia no Departamento de Antropologia de Witwatersrand. Nos anos de Queen's, convivi intensamente com estudantes africanos de vários países que vinham, como eu, especificamente para estudar com ele. O clima intelectual girava, paralelamente aos estudos de música e antropologia, em torno das teorias da descolonização africana, e foi nesse ambiente que me familiarizei com o pensamento de Cheik Anta Diop, Frantz Fanon, Amílcar Cabral, Okot p'Bitek e Kwame Nkrumah, além do drama de Nelson Mandela e de Steve Biko, este assassinado apenas um mês antes de minha chegada a Belfast, em 1977. De fato, o Departamento de Antropologia de Queen's era, naquela época, um dos locais de referência da militância contra o regime do *apartheid* na Europa e do antirracismo em geral.

Minha dissertação de mestrado havia sido uma leitura crítica e histórica dos estudos sobre as religiões afro-brasileiras, com ênfase nas obras de Nina Rodrigues, Arthur Ramos, Manuel Querino, Melville Herskovits, Edison Carneiro, René Ribeiro, Roger Bastide, Pierre Verger e Juana Elbein dos Santos. Procurei mostrar naquele momento, e ainda vivendo o impacto subjetivo de meu próprio trabalho de campo no xangô do Recife (com incursões menores e comparativas no tambor de mina do Maranhão), que no caso das religiões brasileiras a perspectiva etnográfica hegemônica na antropologia em geral (e absolutamente estabelecida no modelo britânico de antropologia social em que me formei), de um olhar distanciado e de uma relação de objetividade e autopreservação subjetiva do etnógrafo, raramente havia ocorrido, até onde os relatos dos autores me haviam permitido aferir. As religiões de matriz africana promovem uma afetação quase inevitável nos estudiosos, brasileiros ou não, negros ou não. Dada a pouca presença dos estudos afro-brasileiros na antropologia

acadêmica brasileira, o tema da afetação é muito mais discutido na nossa pós-graduação por antropólogos que pesquisaram outros universos culturais, como Jeanne Favret-Saada, Paul Stoller e Edith Turner. O tema da espiritualidade como uma dimensão da experiência humana – e, como tal, também do antropólogo –, que procurei desenvolver mais adiante, pode ser anunciado na minha dissertação de mestrado naquilo que chamei de envolvimento pessoal do etnógrafo, com os supostos "nativos" ou "informantes", categorias que são postas radicalmente em questão pelo projeto atual do Encontro de Saberes.

O primeiro reflexo teórico mais geral da minha dissertação de mestrado foi o ensaio crítico "A racionalidade antropológica em face do segredo", publicado no *Anuário Antropológico/84*, ainda no meu primeiro ano como professor na UnB. Ali, comento a estrutura do segredo do xangô do Recife à luz da obra *First time*, de Richard Price, sobre os textos secretos dos clãs dos Saramaca do Suriname, nação quilombola que também pesquisei em um trabalho de campo realizado para o Inidef em 1980.

Nos anos do Inidef, adquiri uma formação geral das tradições culturais latino-americanas – folclóricas, populares, indígenas e afro-americanas. Nos anos de Belfast, ampliei essa formação para o mundo africano e também para uma postura antropológica e etnomusicológica que, tal como praticada por John Blacking, era irredutivelmente interdisciplinar e multitemática: música, dança, poesia, literatura, religião, filosofia, semiótica eram cultivadas em constante interseção com as dimensões sociais, políticas, históricas, econômicas, cognitivas e ecológicas da realidade social. Resumindo, se o clima intelectual do Inidef era a formação de uma inteligência latino-americana capaz de construir um arquivo das tradições musicais, coreográficas e de oralitura da América Latina e do Caribe, o clima intelectual do Departamento de Antropologia de Queen's (obviamente, sob a direção de John Blacking) era voltado para uma reflexão antropológica e musicológica acerca das tradições musicais e coreográficas de todo o mundo.

Nos anos de Queen's, estudei também com Charles Seeger (avô do conhecido antropólogo Anthony Seeger), então com 92 anos, que, ao lado de John Blacking, era indiscutivelmente o maior teórico da musicologia e da etnomusicologia (que, para ele, devia subsistir sem o prefixo "etno"). Também Seeger transitava entre disciplinas e campos dos saberes, e sua postura aberta reforçou minha própria trajetória, já marcada pela multiplicidade de interesses e pelo trânsito interdisciplinar. Ao regressar do mestrado em Queen's para Caracas, em 1979, escrevi um artigo sobre a teoria de Seeger, dedicado como uma homenagem póstuma de um jovem (etno)musicólogo latino-americano, pois ele faleceu apenas três meses após o curso que fiz com ele.

Seeger encarnava o pensador que havia ultrapassado a barreira das duas culturas, por isso incluí no artigo a seguinte afirmação:

> sus trabajos me mostraran la posibilidad de integrar a la Etnomusicología otros intereses, como la Filosofía, la Literatura, la Religión, que yo reluctaba en cambiar por el estudio exclusivo de la Música. Al leer en uno de sus artículos que "the musicologist is to be a poet and seer as well as scientist and critic", mi resistencia se venció de una vez por todas (Charles Seeger, el musicólogo de nuestro siglo:47).

Antecipei também, naquele ensaio, a recuperação dos horizontes civilizatórios indígenas e africanos no nosso continente como parte constitutiva de uma refundação pluriepistêmica de nossa academia para além do horizonte monoepistêmico e exclusivamente eurocêntrico que nos rodeia ainda hoje. Ao mencionar que Seeger citava, ao lado de Wittgenstein, o Tao Te Ching, Confúcio e o Rig Veda, formulei a seguinte ponderação como contribuição a uma ampliação do seu horizonte não eurocêntrico: "faltó a Seeger haber hecho uso de algún proverbio filosófico Ashanti o Yoruba, al lado de Chuang Tzu y San Juan de La Cruz" (:50).

Coloquei aqui, de um modo meramente ilustrativo, a proposta de revisão da pirâmide de prestígio epistêmico hegemônica na academia ocidental (e contra a qual Seeger justamente se insurgia) para além da dicotomia pensamento ocidental –pensamento oriental, abrindo-se para o pensamento africano e indígena na América Latina. Trinta anos depois, pude oferecer um caminho concreto para essa revisão, obviamente apoiado em uma conjuntura política e acadêmica favorável, com a inclusão dos mestres do pensamento afro-brasileiro e indígena através do Encontro de Saberes.

Em um de seus textos mais desafiadores, "Para uma teoria do campo unificado na musicologia", Seeger construiu um grande quadro, dobrado em três páginas, onde colocou o evento musicológico (que poderia ser substituído por outra dimensão performativa da cultura, como as artes ou os ritos religiosos) no centro de um campo epistêmico aberto, composto por várias ciências de um lado (economia, antropologia, biologia, física, matemática e lógica) e as humanidades do outro (filosofia, estética, letras, religião, mito e misticismo). Sua abordagem transdisciplinar e integradora combinava com a abordagem do evento musical, igualmente transdisciplinar, de John Blacking. Retomando o que mencionei no início, essa atitude de integração dos saberes e das disciplinas já me era familiar (ainda que de um modo não planejado) desde os meus anos como aluno de graduação na UnB.

Na tese de doutorado, incorporei as abordagens dos estudos dos rituais de Victor Turner e de Max Gluckman, combinando-as com a metodologia de análise cultural da música desenvolvida por Blacking. O primeiro reflexo teórico de maior impacto que produzi com a análise dos rituais do xangô foi o artigo "Estéticas da opacidade e da transparência", publicada no *Anuário Antropológico/89*, em 1992. Nele combinei uma análise estruturalista das correlações entre organização ritual e organização musical, seguindo o modelo de Lévi-Strauss, complementar à análise simbólica de Victor Turner e acrescida da teoria do símbolo de Carl Jung, adaptada ao inconsciente estético-musical. Ao fazê-lo, procurei superar um certo confinamento disciplinar do modelo de interpretação proposto pela antropologia social, que tende a rejeitar, às vezes por princípio, uma teoria universalista dos símbolos, principalmente quando postula a dimensão inconsciente da expressão simbólica, como é o caso da junguiana. Este artigo, bastante citado, foi publicado também em espanhol, na revista *Antropología* da Espanha, e em inglês, na revista *Latin American Music Review*.

Além do artigo sobre Charles Seeger, escrevi, ainda na Venezuela, o ensaio "La etnomusicología en Latinoamerica", publicada na *Revista Inidef* em 1983. Destaco ainda outros ensaios: "Hacia una etnografía de la sensibilidad musical contemporánea", publicada nos *Cuadernos de Música Iberoamericana* na Espanha em 1996 e republicado no Brasil, após revisão, como "Transformações na sensibilidade musical contemporânea" na revista *Horizontes Antropológicos* em 1999. Outros dois em que discuto a questão da identidade racial nas tradições musicais brasileiras foram escritos em inglês e seguem inéditos em português: "Black music of all colors: the construction of black ethnicity in ritual and popular genres of Afro-Brazilian music", publicado no livro *Music and black ethnicity in the Caribbean and South America*, nos Estados Unidos, em 1994; e "The multiplicity of black identities in Brazilian popular music", publicado nos Estados Unidos no livro *Black Brazil: culture, identity and social mobilization*, em 1999. Além de outros, que citei na seção dedicada às religiões afro-brasileiras, destaco os seguintes: "Las tradiciones musicales afroamericanas: de bienes comunitarios a fetiches transnacionales", publicado no livro *Utopía para los excluidos: el multiculturalismo en* África y América Latina, na Colômbia, em 2004; e "La etnomusicología en tiempos de canibalismo musical", publicado no livro *Voces e imágenes de la etnomusicología actual*, na Espanha, em 2004.

Finalmente, durante meu período como Tinker Professor of Music na Universidade de Wisconsin, em Madison, em 1999, escrevi o longo ensaio "Afro-Brazilian music and rituals", resultado do curso que proferi para a Pós-Graduação nas Artes e Humanidades, e que foi publicado no Duke University of North Carolina Program in Latin American Studies, em 2000.

Shango Cults of Recife e El Culto Shango de Recife

Meus dois primeiros livros foram escritos em espanhol e inglês: *El Culto Shango de Recife, Brasil* e *Shango Cults of Recife, Brazil*, ambos em coautoria com Rita Segato. Eles se destinavam a projetar, em uma perspectiva comparativa, o conhecimento das religiões de origem africana do Recife para a América Latina e para o mundo da diáspora africana em geral. Sua publicação nesses dois idiomas reflete o clima internacional que caracterizava o trabalho do Inidef, ao qual eu estava associado.

Esses livros foram concebidos como um modelo para a construção de uma etnografia básica das tradições sagradas afro-americanas. Todos os tipos de rituais e todos os estilos musicais do xangô são descritos em seu núcleo mais significativo, de tal modo que a descrição e a análise se interconectam e o leitor pode apreender simultaneamente os elementos essenciais do culto xangô e um modelo antropológico e etnomusicológico para sua interpretação. Uma versão sintética desses dois textos, igualmente descritiva e analítica, e incluindo, como nos anteriores, a discussão musical, foi publicada mais tarde em alemão como um capítulo do livro *Brasilien: Einführung in die Musik-traditionen Brasiliens*. Anos depois, uma versão simplificada desse texto, agora sem a discussão da parte musical, foi publicada em português na revista *Humanidades*, da UnB, com o título "A tradição religiosa do Xangô do Recife".

Estudos afro-brasileiros, análises do racismo e atitude antirracista

Com a tese de doutorado sobre o xangô, cheguei à UnB identificado basicamente como especialista em estudos afro-brasileiros, em folclore e cultura popular e em antropologia da música, ou etnomusicologia. A primeira parte da minha produção científica e os cursos que ministrei na minha primeira década docente se situavam justamente nesses campos: religiões afro-brasileiras, folclore e cultura popular e antropologia da arte, disciplina que criei para ensinar as artes musicais e suas expressões artísticas correlatas. A minha pesquisa do xangô do Recife havia sido parte do projeto mais geral de registro das culturas africanas no Novo Mundo, pois eu havia pesquisado rituais afro-venezuelanos, rituais vodu e *shango* em Trinidad & Tobago e os rituais e as artes dos Saramacas do Suriname. Comecei, então, a ensinar estudos afro-brasileiros com essa dupla formação, da grande configuração histórico-cultural da diáspora africana nas Américas e a perspectiva antirracista inspirada também no pensamento da descolonização africana.

Como professor, por várias vezes, da disciplina Estudos Afro-Brasileiros, ensinei não somente o panorama das religiões brasileiras, mas também as relações raciais no Brasil. Em 1988, centenário da abolição da escravidão, escrevi o ensaio

"Mestiçagem e segregação", em que apresentei um modelo de leitura do racismo brasileiro. Apontei para o imaginário racista que atribui superioridade científica aos europeus e o estereótipo de irracionalidade e ignorância às populações negras. Até aquele momento, o racismo brasileiro era discutido basicamente como um tema de pesquisa acadêmica, pois a discussão de políticas públicas para a população negra estava ainda totalmente ausente das pautas de reivindicação vigentes nas universidades. Em outros termos, não havia, nas humanidades e nas ciências sociais no Brasil nos anos 1980 e 1990, uma pauta intelectual e/ou política explicitamente antirracista, restando ao Movimento Negro a tarefa de executar os enfrentamentos, sendo a arena desse confronto o espaço público fora da academia, tal como o atestam as reivindicações do jornal *Quilombo*, criado em 1949 por Abdias do Nascimento e Guerreiro Ramos, antecessor direto da nossa luta por cotas raciais iniciada na UnB em 1999.

Retiro daquele texto a seguinte frase, em que aponto para a exclusão racial no mundo acadêmico brasileiro:

> o Itamaraty, as Forças Armadas, o Congresso Nacional, o judiciário, os altos postos da administração pública, a academia, a igreja católica e os postos de destaque na mídia apenas contam com representantes negros, essas instituições funcionando na prática como se o racismo fosse legal no país, pois excluem o negro independentemente de seu grau de instrução ou qualificação (Mestiçagem e segregação:36-37).

Além de apontar para a subalternidade e a estrutura neocolonial da nossa academia perante a academia dos países centrais do Ocidente, como uma estrutura de inferioridade compensada por uma exclusão racial implícita, concreta, mas não admitida, antecipei dois movimentos recentes que marcam minha posição atual: a política de cotas para negros e indígenas e o projeto Encontro de Saberes.

Ainda sobre a ausência de uma atitude antirracista na nossa academia, enfatizo haver convivido com pouquíssimos estudantes negros durante a graduação na UnB. Por contraste, vivi seis anos na Venezuela, que é sem dúvida um dos países menos racistas das Américas e com um dos menores índices de desigualdade racial do continente. Após a Venezuela, vivi cinco anos em Belfast em um ambiente acadêmico integrado racialmente, a ponto de que metade dos meus colegas da pós-graduação eram africanos. Ao chegar à UnB, deparei-me com um ambiente altamente segregado no Departamento de Antropologia; e, mais raro ainda, o confinamento racial então vigente não era motivo de preocupação ou reflexão por parte dos professores.

Dois textos publicados três anos após minha chegada ao Departamento de Antropologia ("Mestiçagem e segregação" e "Interpretando o centenário do racismo brasileiro") foram os primeiros em que desenvolvi um perfil explícito do racismo no Brasil, incluindo seus reflexos nas universidades. Essa abordagem explícita ainda é incomum na nossa antropologia e, até onde sei, por mais de duas décadas a disciplina de conteúdo antirracista que desenvolvi no departamento encontrou eco apenas na disciplina que o professor Kabengele Munanga ministrou no Departamento de Antropologia da Universidade de São Paulo (USP) de 1990 a 2012, intitulada Teorias sobre Racismo, Discursos e Políticas de Combate ao Racismo.

As reflexões e análises sobre o racismo brasileiro foram sendo elaboradas ao longo da minha carreira. Em 1996, quando fazia meu pós-doutorado na Universidade da Flórida, produzi um artigo em inglês (ainda não traduzido para o português) sobre o tema "Predicaments of black masculinity in Brazilian popular culture", publicado na *Série Antropologia* da UnB, em uma versão reduzida, intitulada "Images of the black man in Brazilian popular culture". Nessas duas versões, explorei as dimensões do racismo brasileiro projetadas na sexualidade dos homens negros, da época da escravidão aos dias de hoje. Uma década mais tarde, elaborei uma teoria bastante extensa das especificidades do racismo brasileiro em outro ensaio, "Racismo fenotípico e estéticas da segunda pele", publicado na *Revista Cinética*, em 2008, e em uma versão ampliada, em espanhol, como capítulo do livro publicado pela Universidade Javeriana de Bogotá *El temblor: las sonrisas: Cátedra Jacques Derrida*, também em 2008.

Cantos sagrados do xangô do Recife

Durante os anos em que escrevia minha tese em Queen's, tive como colega de doutorado um músico iorubá, Oluyemi Olanyan, que havia pesquisado um gênero percussivo chamado "conjunto *dundún* e *sekeré*". Coloquei para Yemi ouvir algumas das minhas gravações do vasto repertório de cantos rituais do xangô do Recife e, para surpresa de ambos, ele conseguiu entender as palavras de uma das canções e traduzi-las. Pedi a ele que me ajudasse a traduzir todos os cantos que conseguisse, dada a rara oportunidade que se apresentava para desvendar esse universo poético-musical até então tido como intraduzível. Em um gesto de generosidade praticamente impensável nos dias de hoje, dada a pressão a que estão submetidos os alunos de doutorado, seja na UnB ou em Belfast, Yemi retirou tempo, pelo menos uma vez por semana, ao longo de mais de um ano para ouvir as inúmeras gravações dos rituais do ciclo de iniciação e de festas do culto Nagô. Assim conseguimos traduzir e editar, seguindo a grafia oficial nigeriana da

língua, incluindo o registro dos seus tons, com comentários da comunidade do Recife e da raiz iorubá da Nigéria, mais de 300 cantos, que nunca haviam sido antes traduzidos, de um repertório iorubá preservado no Brasil pelo menos desde o início do século XIX.

Esse trabalho de tradução e edição do *corpus* mitopoético do culto Nagô do Recife foi realizado paralelo à escrita da minha tese, resultado de uma absoluta e feliz casualidade que foi meu encontro com Yemi em Queen's. Mais tarde, publiquei esse *corpus* no livro *Cantos sagrados do xangô do Recife*, que, acredito, é ainda o mais completo repertório, com edição, tradução literal e refeita poeticamente, e comentários que conectam as canções com seu contexto brasileiro. Antes dele, apenas Pierre Verger havia publicado a sua antologia, *Notes sur le culte des Orisa et Voduns*, em 1957, onde transcreveu e traduziu um vasto repertório de cantos e rezas iorubás, tal como cantados e declamados no Benin, porém sem referência ao seu uso ritual no contexto religioso afro-brasileiro. De todo modo, Verger havia traduzido um *corpus* de cantos e rezas que circulava na África, e não um *corpus* africano que circula no Brasil. Lembremos ainda que a edição de Verger não inclui, nas palavras transcritas, os três tons da língua iorubá (médio, grave e agudo). A anotação tonal das palavras da língua é requisito obrigatório para a utilização dos textos nas escolas bilíngues iorubás na Nigéria, e mesmo para citação em publicações em geral.

Até o momento em que consegui editar o *corpus* iorubá e traduzi-lo, com o auxílio de Olaniyan, para o inglês (com posterior tradução minha para o português), a posição dominante entre os estudiosos (entre eles Roger Bastide, que discorreu longamente sobre o tema) era de que, na medida em que a língua iorubá já não era falada no Brasil havia décadas, os textos dos cantos que circulavam nos terreiros do país haviam sido distorcidos e misturados com outras línguas da Costa Ocidental da África (como o fon, ou gêge), e mesmo com as línguas bantu (como o quimbundo e o kicongo), a ponto de não possuírem mais nenhum significado literal e estarem irremediavelmente perdidos. Acreditava-se que apenas frases, ou semifrases isoladas, podiam ser traduzidas, e que o único significado dos cantos era o seu poder performático garantido pelo uso ritual. Consegui, então, demonstrar que esse discurso da perda não se sustenta, pelo menos para o caso das casas tradicionais da Nação Nagô do Recife, onde coletei os cantos rituais traduzidos no livro. Vale ressaltar, neste contexto, que o livro confirma algo que os membros do xangô sempre souberam e sustentaram, mesmo contra a descrença ou o desinteresse acadêmico em comprová-lo: que o repertório que preservaram com tanto afinco e devoção, de fato, era em pura língua iorubá e, como tal, passível de tradução literal, para além dos seus significados rituais.

Por uma segunda e igualmente feliz coincidência, em 2014 publiquei pelo INCT de Inclusão o livro de Mãe Stella de Oxóssi, *O que as folhas cantam (para quem canta folha)*, que apresenta o repertório de Osayin, o orixá das plantas, tal como cultuado no Ilê Axé Opô Afonjá, um dos mais famosos e antigos terreiros de Salvador e uma das matrizes vivas das religiões africanas no Brasil. Tal como destaquei na Apresentação do livro, todos os cantos transcritos por Mãe Stella estão presentes no *corpus* do xangô do Recife por mim transcrito no meu livro, fato que corrobora a precisão da memória coletiva da língua e da religião iorubá no Brasil. Minha edição do *corpus* iorubá do xangô do Recife foi paralela e equivalente à edição do *corpus* iorubá da *regla de ocha* da *santería* cubana, realizada com tradução para o inglês nos Estados Unidos por John Mason (*Orín Orisa: songs for selected heads*), e a edição, mais reduzida em número de cantos, do repertório iorubá do culto *shango* de Trinidad realizada por Maureen Warner Lewis (*Yoruba songs of Trinidad*). Inúmeros textos de vários tipos de cantos são comuns às três edições.

Elaborei teoricamente, em uma perspectiva interdisciplinar, o universo dos cantos rituais em línguas africanas no Brasil em vários textos. Entre eles, destaco o ensaio "A tradição musical iorubá no Brasil", publicado em 2006 na obra coletiva *Música de negros e indígenas no Brasil*, que já se tornou uma referência na etnomusicologia brasileira. Logo, foi republicado em outra obra coletiva também de grande fôlego, *Um tigre na floresta de signos*, de 2010, igualmente pioneira na abordagem interdisciplinar às poéticas afro-brasileiras. Antes das duas publicações no Brasil, este ensaio foi publicado em espanhol, em 2004, no *Boletín música* da Casa de las Américas de Cuba. Ressalto este ensaio como emblemático do estilo de abordagem que mencionei anteriormente, de correlação entre as diferentes ordens ou linguagens expressivas, com ênfase inter e transdisciplinar, e não de redução entre elas, fato comum se tomamos o foco excessivamente disciplinar da antropologia social. Reuni assim, em um único argumento, abordagens da etnomusicologia, etnopoesia, teoria literária, antropologia, história e estudos sobre indústria cultural.

Outro ensaio mais geral, próximo do anterior, intitulado "Yoruba sacred songs in the New World", foi publicado no monumental volume coletivo *Orisa devotion as world religion*, de 2008, que é já considerado a obra mais importante publicada sobre a religião dos orixás. Nela, escrevem as maiores autoridades iorubás, da Nigéria e do Benin (incluindo Wole Soyinka, o prêmio Nobel de Literatura), ao lado de alguns autores representando a religião iorubá no Brasil e em Cuba.

Com o livro dos *Cantos sagrados*, escrito paralelamente aos estudos mais diretamente etnográficos ou teóricos sobre as religiões afro-brasileiras, ampliei o leque de áreas de pesquisa, entrando nos campos conhecidos como etnopoesia,

literatura comparada e literatura oral (ou oralitura, para empregar o termo cunhado por Yoro Fall). Detenho-me um pouco mais neste tema.

No universo das antologias de cantos sagrados não ocidentais, predominam obviamente aquelas das tradições religiosas orientais, as do mundo antigo (Suméria e Babilônia) e as dos chamados três monoteísmos (judaísmo, cristianismo e islamismo). O exemplo mais próximo, dedicado principalmente ao registro dos cantos dos povos originários da América do Norte, são os trabalhos de Jerome Rothenberg, como a *Etnopoesia do milênio*, já traduzida para o português. Outro exemplo ainda mais próximo é a obra do cubano Rogelio Martínez Furé, com seu *Diwan: poetas de lenguas africanas*, tomos I e II, *Poesia Yoruba* e principalmente *Poesía anónima africana*. No caso de Rothenberg, tratou-se de construir antologias com base em fontes já apresentadas anteriormente pelos etnógrafos tradutores. Martínez Furé construiu também antologias, porém com base nas obras de poetas cujas obras funcionaram para ele como suas fontes primárias. Já no caso dos *Cantos sagrados*, meu trabalho foi o de criar o *corpus* de poesia sagrada em iorubá; em outras palavras, tive que gerar a fonte primária escrita a partir das gravações que fiz no contexto dos rituais onde os textos apareceram. Restrinjo-me aqui ao caso dos *corpi* de textos sagrados africanos e afro-brasileiros; o quadro de registro da oralitura indígena no Brasil é muito mais vasto e conta com um número bem maior de antropólogos envolvidos na área de etnopoesia e etnoliteratura.

Toco aqui em um ponto raramente discutido na antropologia acadêmica no Brasil, cujo viés disciplinar, especialmente nos programas de pós-graduação, é predominantemente de antropologia social. Com isso quero dizer que não tem sido uma tarefa muito frequente dos nossos etnógrafos construir *corpi* de cantos sagrados, entendidos como os "textos eminentes" segundo a conceituação de Hans-Georg Gadamer. Afinal, a realização dessa atividade, no caso das religiões de matriz africana e dos rituais xamânicos indígenas, não deixará de assumir um viés de uma etnoteologia ou teologia compartilhada, de fixação na escrita de oralituras sagradas (e lembremos que Victor Turner admitiu que suas exegeses dos símbolos rituais Ndembu foram desenvolvidas de modo análogo à etnoteologia e à etnomusicologia). Inevitável, acredito, comparar com algum grau do processo de tradução de poesia que Ezra Pound definia como transcriação, isto é, uma mescla de tradução e de criação, mesmo que a segunda compareça em uma dimensão muito menor que a primeira. Haverá, enfim, o trabalho de uma criação poética ou literária (a oralitura atualizada em seu contexto ritual e comunitário) para outra (a tradução feita pelo etnógrafo). Na medida em que praticamente todos os textos sagrados contam com uma dimensão metafórica, convocam do tradutor uma solução criativa para sua transposição de um idioma para outro.

Retornando à dimensão mais "cultural" da realidade social estudada pelos antropólogos, a etnografia das expressões estéticas e simbólicas passa quase inevitavelmente pela experiência do etnógrafo em exercitar sua capacidade de expressão estética e simbólica. Todavia, a atividade da etnopoesia (assim como a etnomusicologia, a etnoteologia, a etnofilosofia, a etnocenografia e demais etnociências que proliferam) não necessariamente mata nem silencia a voz nativa, na medida em que ela não interfere com o original (cujo *corpus* foi construído em colaboração com os cantores e poetas do grupo ou comunidade), o qual continua acessível para novas traduções, tanto "literais" (condição que, no sentido estrito do termo, não existe, pois todo movimento de literalização já é um giro hermenêutico e, como tal, aberto a mais de um sentido) como paráfrases ou transcriações, autônomas ou compartilhadas enquanto experimentos poéticos. No caso do *Cantos sagrados do xangô do Recife*, tratou-se de preservar a voz poética original, bem como duas dimensões complementares da textualidade: os comentários aos textos dos cantos oferecidos pelos membros das casas de xangô do Recife; e os comentários plasmados na bibliografia sobre a religião e a mitologia iorubá na Nigéria, no Benin e no Togo. Foi consciente dessa problemática que aproxima a antropologia de outras disciplinas das humanidades que dei um seminário da disciplina Sistemas Simbólicos para a pós-graduação, no início dos anos 1990, a respeito da antropologia como tradução cultural.

Construí estratégias discursivas distintas para a construção dos tipos de textos que publiquei. Também no longo ensaio "A experiência histórica dos quilombos no Brasil e nas Américas", que abre o meu livro *O Quilombo do Rio das Rãs*, procurei valorizar e destacar a poética quilombola e coloquei dezenas de cantos emblemáticos da experiência histórica e das perspectivas política, racial, cultural, econômica e ambiental, específicas de cada grupo de comunidades, nos países que sediaram os quilombos mencionados no texto: Brasil, Cuba, Haiti, Suriname, Colômbia, Jamaica e Venezuela.

O Quilombo do Rio das Rãs e outros quilombos

Em 1994, fui convidado pelo Ministério Público Federal para coordenar a confecção de um relatório que fundamentasse o direito da comunidade quilombola do Rio das Rãs, no município de Bom Jesus da Lapa, do estado da Bahia, à titulação de suas terras. Com base no laudo pericial apresentado pela nossa equipe de pesquisadores, a Procuradoria-Geral da República propôs uma ação civil pública contra a União Federal e os invasores das terras da comunidade. Felizmente, a comunidade conseguiu recuperar as suas terras e tê-las tituladas definitivamente em seu nome. Uma vez terminada essa etapa de trabalho, decidi

ampliar o laudo e transformá-lo em um livro, por mim organizado e com textos de Síglia Doria e Adolfo Neves de Oliveira. Redigi o texto em 1995, quando me encontrava como pesquisador visitante no Centro de Estudos Latino-Americanos da Universidade da Flórida em Gainesville. Destaco, como contribuições mais teóricas do livro, o capítulo denominado "Símbolos e projeções míticas da história", onde introduzo elementos das religiões da Jurema da região como argumento em favor da memória histórica dos quilombos.

Como no caso que analisei no ensaio "A força da nostalgia", em que o mito da religião iorubá plena, anterior à escravidão, é projetado simbolicamente como um anseio para uma recomposição e uma demanda concreta em relação ao futuro das comunidades de terreiro de nação Nagô do xangô do Recife, também a entidade "Rei Nagô" da jurema do Rio das Rãs condensa a luta antiescravista do passado, iniciada pelo menos no início do século XIX, e oferece a dimensão mitopoética da sua história, complementar ao discurso político racional da demanda por titulação das terras e expulsão dos invasores atuais. Além disso, o capítulo inicial, "A experiência histórica dos quilombos no Brasil e nas Américas", é na verdade um ensaio geral sobre os quilombos na América Latina e no Caribe e, como tal, o único escrito até hoje no Brasil com essa dimensão continental. Neste ensaio, que pode ser lido separadamente em relação com a parte principal do livro, condensei as singularidades da luta histórica dos quilombos do Suriname, do Haiti, da Jamaica, da Colômbia, de Cuba, da Venezuela e do Brasil.

Seguindo a linha de estudos consolidada nesse livro, continuei escrevendo e ensinando sobre quilombos, tanto em uma perspectiva analítica quanto na discussão de políticas públicas para quilombolas. Mais de dez anos após *O Quilombo do Rio das Rãs*, escrevi outro ensaio geral, interpretativo, sobre os dilemas das comunidades negras das Américas em uma perspectiva quilombista: "Cimarronaje y afrocentricidad", publicado na Espanha na revista *Pensamiento iberoamericano* e republicado, em uma versão revista, em 2013, na Argentina, no livro *Las poblaciones afro-descendientes de América Latina y el Caribe*, provavelmente a primeira obra de referência sobre Afroamérica publicada naquele país. Escrevi outro ensaio, próximo a este, sob encomenda de Néstor García Canclini, intitulado "La diáspora africana en Iberoamerica: dinámicas culturales y políticas públicas", para compor, nessa área, o Relatório Regional sobre a América Latina do Relatório Mundial sobre Diversidade Cultural da Unesco, publicado em 2006.

Las culturas afroamericanas en Iberoamerica

Na série de ensaios que escrevi sobre as Américas Negras como um todo, destaco "Las culturas afroamericanas en Iberoamerica: lo negociable y lo

inegociable", publicado inicialmente no México no livro *Iberoamerica 2002*, pela Organização dos Estados Iberoamericanos. Foi republicado no Peru em 2004 pela Unesco, no livro *Los afroandinos del siglo XVI al XX*, que se tornou a obra de referência no tema. Foi ainda republicado na Colômbia, no livro *39 Salón Nacional de Artistas*, em 2004. Foi finalmente publicado como um livro autônomo, em uma versão revisada, pela Universidade Nacional da Colômbia, com uma diagramação especial preparada para a Colección sin Condición. Sintetizo, neste livro, uma leitura própria do espaço cultural afroamericano e ofereço um conjunto integrado de propostas de intervenção, nas esferas intercontinental e mundial, para uma superação das desigualdades raciais, sociais, econômicas e políticas dos povos afro-americanos. Concebi este ensaio, que já teve até agora uma considerável acolhida, como uma formulação análoga, para o mundo da diáspora africana na Iberoamérica, àquela de Sidney Mintz e Richard Price no seu ensaio *O nascimento da cultura afro-americana*, o qual foi dedicado ao mundo do Caribe, com ênfase nos países de colonização inglesa e holandesa. Mais ainda, procurei oferecer essa síntese como contraste à proposta do *Atlântico negro* de Paul Gilroy, que se restringiu inteiramente ao Atlântico Norte, uma vez que sua discussão se concentrou nas especificidades das expressões culturais afro-norte-americanas com seus reflexos no Reino Unido, sem nenhuma referência à América Latina ou ao Caribe de língua espanhola.

Símbolos sagrados e poesia mística

Como professor de Antropologia da Arte, ensinei com frequência a hermenêutica das tradições iconográficas, explorando com os alunos algumas interpretações clássicas do campo imagético em várias civilizações, levadas a cabo por autores como Gombrich, Panofsky e Titus Burckhardt. Desenvolvi uma análise extensa das lógicas subjacentes aos processos de sincretismo religioso afro-brasileiro a partir de suas expressões iconográficas, vendo-as no contexto dos símbolos visuais das religiões grega, romana, cristã medieval e persa. Meu ensaio "Ideias e imagens na tradição afro-brasileira: para uma nova compreensão dos processos de sincretismo religioso" foi publicado no volume 9 da *Revista Humanidades*, em 1994, e republicado, com revisão e acréscimo de imagens, no volume 10 da mesma revista.

Mutus Liber: *a imagem entre a escrita e a oralidade*

Seguindo meus interesses nos símbolos visuais sagrados, desenvolvi uma leitura completa do clássico alquímico *Mutus liber: o livro mudo da alquimia*, em 1996. Trata-se de uma hermenêutica sagrada de imagens que narram um

complexo processo de transformação material e espiritual e, como tal, único no mundo pela sua capacidade de transportar para o campo codificado das imagens o tipo de discurso simbólico-hermético que aparece na vasta literatura da alquimia pós-renascentista. Meu ensaio sobre o *Mutus liber*, realizado em sequência à minha análise da iconografia religiosa sincrética, está conectado ainda com os símbolos rituais do xangô do Recife que interpretei em outros ensaios. A alquimia intelectual interna desses estudos aparentemente tão distantes muito provavelmente contribuiu para que eu concebesse e desenvolvesse, em 2010 e 2011, um sistema semiótico para sintetizar a imensa variedade de tipos de cotas nas universidades; e, a partir desse conjunto de ícones, desenvolver uma análise estruturalista das ações afirmativas como uma linguagem, com seus respectivos eixos paradigmático e sintagmático.

Avançando neste argumento, ao tentar desenvolver atualmente as bases teóricas do Encontro de Saberes, deparo-me com duas questões que podem ser iluminadas, em alguma medida, pela proposta singular do *Mutus liber*. Por um lado, podemos avançar conceitualmente para uma posição situada além da oposição oralidade e escrita (esta invariavelmente entendida como um código fonético, alfabético, silabar ou ideogramático). Afinal, as pranchas do *Mutus liber* condensam e transmitem conhecimentos prescindindo do suporte discursivo de uma suposta transmissão oral. Por outro lado, fenômeno similar ocorre com os grafismos utilizados por vários dos mestres indígenas que têm atuado nas disciplinas do Encontro de Saberes na UnB e em outras universidades, na medida em que eles e elas condensam, nas imagens que produzem e ensinam aos alunos, dimensões de conhecimento que vão além do campo geométrico, em geral tido como capaz de representar analiticamente a ciência dos grafismos. Na perspectiva do Encontro de Saberes, os emblemas barrocos do *Mutus liber* podem dialogar com a ciência visual dos índios do Xingu, do Acre, do Amazonas e de demais regiões.

No ensaio introdutório ao meu comentário das pranchas do *Mutus liber*, incluí uma seção conceitual denominada "A linguagem hieroglífica: da imagem à palavra à imagem", na qual desenvolvo uma teoria dos níveis de sentido dos símbolos herméticos – o literal, o alegórico e o hermético, teoria análoga, para o caso da tradição iconográfica, à teoria dos níveis de sentido desenvolvida por Victor Turner para os símbolos rituais Ndembu, que ele procurou estender em uma perspectiva comparativa. Assim como Turner, estabeleci um diálogo, naquele ensaio, com a teoria junguiana do símbolo.

Os poemas místicos de Rumi

Em 1990, co-orientei a dissertação de mestrado em antropologia da saudosa Vitória Peres de Oliveira, na Universidade Estadual de Campinas (Unicamp), a pedido de seu orientador, sobre a tradição sufi no Brasil. Vitória sabia que eu era um estudioso das tradições místicas e também um aficionado, em particular, da obra de Djalal ud-Din Rumi, considerado quase unanimemente o maior poeta místico de todos os tempos. Como organizadora que era de uma coleção de obras sufis, Vitória convidou-me para fazer a tradução de uma seleção dos poemas mais importantes do *Divan de Shams de Tabriz*, de Rumi. Concebi, então, o formato da antologia e traduzi alguns dos poemas mais famosos de Rumi. Consegui consultar praticamente todas as traduções de Rumi para o inglês, francês, alemão, espanhol e italiano (eram 35 até 1996) – incluindo a primeira feita em qualquer língua ocidental, a alemã de Joseph von Hammer Purgstall, de 1810, que inspirou Goethe a escrever, em 1815, o monumental *Divã do Oriente e do Ocidente*. Além disso, traduzi para a antologia o poema de Rumi citado por Sigmund Freud (e justamente devido a isso ser muito conhecido) no seu igualmente famoso ensaio sobre *O caso Schreber*. Incluí na antologia uma Introdução circunstanciada na qual discorri sobre o lugar de Rumi e seu *Divan-i Shams-i Tabrizi* na escrita mística mundial. Mais tarde, desenvolvi alguns dos temas da mística comparada, inspirados no ensaio sobre Rumi, ao escrever "A tradição mística afro-brasileira". Igualmente, no ensaio "Mysticism of marginal spirits", propus inscrever os cantos místicos afro-brasileiros no rol das expressões da mística letrada mundial, espaço altamente exclusivo e construído em grande medida sobre as categorias comparativas derivadas das obras de um seleto grupo de autores, tais como San Juan de la Cruz, Teresa de Ávila e o próprio Rumi.

Os poemas místicos de Rumi foram publicados em 1996. Tiveram uma segunda impressão em 2006 e uma segunda edição em 2010, reimpressa em 2013. Neste momento já completaram seis edições.

Os melhores poemas de amor místico

Após a publicação dos *Poemas místicos* de Rumi, fui convidado pela Edições de Ouro a preparar uma antologia da poesia mística amorosa mundial, como parte de uma coleção que incluía os melhores contos de todos os tempos, em temas como humor, mitologia e outros. O título do livro, *Os melhores poemas de amor da sabedoria religiosa de todos os tempos*, foi escolhido pela própria editora. Preparei então uma coleção de poemas de amor místico de várias épocas, civilizações, religiões e línguas, cobrindo quase três mil anos de história. Após haver escrito sobre a mística em diversos textos e traduzido poesias e cantos rituais, concebi

aquele convite como um desafio para propor um diálogo civilizatório através da mística e da poesia, colocando em prática os princípios teóricos que havia elaborado em textos como "O misticismo dos espíritos marginais". De fato, já havia proposto um embrião de antologia de poesia mística no ensaio "A tradição mística afro-brasileira", justamente na tentativa de inscrever os cantos sagrados da jurema, mina e umbanda nesse universo restrito e de alto prestígio no cânon mundial da poesia.

Para corresponder ao tom autoral da solicitação, reduzi ao mínimo o uso de traduções prévias dos textos nas línguas que domino ou que me são familiares. Assim, traduzi Emily Dickinson, William Blake e John Donne diretamente do inglês; Pascal, diretamente do francês; San Juan de la Cruz e Santa Teresa de Jesus, diretamente do espanhol; Novalis, diretamente do alemão; Hildegard von Bingen, diretamente do latim; e o Bhagavad Gita, diretamente do sânscrito. Introduzi também nessa antologia universal um canto de xangô da umbanda, que já fazia parte da seleção da Tradição Mística Afro-Brasileira. Acredito haver dado um passo incomum ao colocar esse canto a xangô no mesmo espaço privilegiado e consagrado em que foram incluídos um dos hinos órficos, poemas do Cântico dos Cânticos e um capítulo do Bhagavad Gita.

Assim resumi, no Prefácio do livro, o projeto de seleção dos textos e o alcance da antologia em termos da literatura mundial:

> esta antologia atravessa quase três mil anos de poesia amorosa, criada em mais de vinte países, que fizeram parte de uma dúzia de civilizações, cobrindo três dos cinco continentes da Terra. Credos, seitas e religiões dos mais diversos tipos estão aqui representados: orfismo, catolicismo, protestantismo, jansenismo, judaísmo, islamismo, zen budismo, hinduísmo, sufismo, taoísmo, sikhismo e umbanda. Tantos poetas distintos, de tantos países e professando credos tão diversificados, escreveram seus poemas de amor em mais de vinte idiomas: grego, hebraico, aramaico, sânscrito, árabe, japonês, chinês, latim, italiano, persa, hindi, punjabi, braja, gujerati, turco, espanhol, inglês, francês, alemão, marathi e português. Darei minha tarefa por cumprida se esta pequena amostra for capaz de estimular o leitor a tentar mergulhar mais fundo neste rio infinito dos cantos de amor sagrado, expressão do que melhor conseguiu experimentar a humanidade até os dias de hoje.

A esmagadora maioria das antologias de textos místicos recolhe majoritariamente textos em prosa, e o grupo de poetas místicos incluídos são quase sempre os dois espanhóis do Século de Ouro (Juan de la Cruz e Santa Teresa), os sufis (como Rumi, Rabi'a, Al-Hallaj, Iunus Emre) e os indianos. Acredito, por isso, haver contribuído, ainda que minimamente, para uma ampliação do

escopo da literatura mística em forma de poesia, nela incluindo (e transcendendo) o contexto das poesias de dimensão dita "étnica" (cujo interesse fica confinado ao olhar especializado acadêmico), um canto de tradição oral do *corpus* das religiões afro-brasileiras em língua portuguesa.

Ainda nos cruzamentos da exegese de textos clássicos e espirituais, escrevi o ensaio "O encontro impossível de Eco e Narciso", publicado em espanhol na revista *Gaceta*, da Colômbia, em 1995, em que parto da versão do mito tal como contado por Ovídio n'*As metamorfoses*, incluindo uma tradução dos diálogos entre Eco e Narciso direta do original latino, e proponho uma nova leitura dos significantes centrais do relato e da construção da subjetividade dos personagens da história, dialogando também com a exegese clássica de Plotino. Este artigo foi posteriormente publicado em português na *Revista USP* em 1997. Traduzi ainda um ciclo de oito poemas de Heidegger de cunho místico, a partir do original, com comentários, para a revista *Religião e Sociedade* em 1990.

Religiões afro-brasileiras

Sobre as religiões afro-brasileiras, com base principalmente na minha experiência etnográfica do xangô do Recife, escrevi uma sequência de artigos com propostas teóricas. Em "A força da nostalgia: a concepção de tempo histórico dos cultos afro-brasileiros tradicionais", publicado na revista *Religião e Sociedade* em 1987, reconstruo a história do xangô do Recife na perspectiva dos seus praticantes em contraponto com minhas pesquisas, ressaltando as lacunas que articulam lugares distintos para o mito e para a cronologia eventual – por exemplo, o silêncio sobre o período da escravidão, colocando os orixás (poderosos e protetores) apenas antes e depois do tráfico Atlântico. Essa reconstituição de duas Áfricas sagradas e plenas (a segunda ainda por se construir após novas viagens de retorno à origem no continente africano) é individualizada na biografia de Pai Adão, nascido no Brasil e filho de africano, líder da principal casa de xangô do Recife. Este grande sacerdote da nação Nagô foi à África em torno de 1900 para acompanhar africanos fundadores da tradição em Pernambuco que desejavam falecer em seu país natal. Neste sentido, a concepção histórica dos cultos tradicionais opera como um espelho da visão sequencial, linear, da história por nós contada e interpretada. Este artigo foi publicado também em espanhol na Venezuela na revista *Montalbán*, em 1988.

Outro artigo que destaco é "Violência e caos na experiência religiosa", no qual comparo os estilos de transe dos espíritos chamados "pesados" da Jurema e da Quimbanda com o culto antigo a Dionísio, tal como descrito n'*As bacantes*, de Eurípedes. Após realizar uma exegese recíproca dos dois rituais, o da jurema e

o de Dionísio, proponho a teoria de um terceiro estado (para além do estado de inversão formulado pelas abordagens estruturalistas do simbolismo ritual), fugaz e intenso, de caos e ruptura dos limites, inclusive os da *communitas* proposta por Victor Turner. Releio assim, pela via do caos e do excesso expressivo das entidades denominadas "baixas" da quimbanda e da jurema, uma atualização da célebre imagem do sagrado de Rudolf Otto como *ganz andere*, o totalmente outro. Este artigo foi publicado originalmente na Itália, na revista *Storia, Antropologia e Scienze del Linguaggio*, em 1989; e republicado na revista *Religião e Sociedade*, em 1990, e também no livro *As senhoras dos pássaros da noite*, acrescido do subtítulo "A dimensão dionisíaca dos cultos afro-brasileiros", em 1994. Foi publicado em espanhol na Colômbia, em 1994, na *Revista Colombiana de Antropologia*; e finalmente em inglês, em uma versão revisada e ampliada em seu escopo teórico, em um número especial da revista africanista *Systèmes de Pensée en Afrique Noire* dedicado às religiões de matriz africana de Cuba e do Brasil, em 2004.

Ainda outro ensaio, orientado para uma discussão filosófica, é "Nietzsche e xangô: dois mitos do ceticismo e do desmascaramento", em que ofereço uma hermenêutica comparativa dos mitos gregos clássicos dos deuses Pan e Prometeu, da parábola da morte de Deus em Nietzsche e de um mito, recolhido no xangô do Recife, do conflito do orixá Xangô com os *eguns* (espíritos ancestrais entronizados nas casas de santo a que pertenceram). Discuto o arcabouço filosófico da desdivinização moderna e do niilismo, conceituado por Nietzsche e discutido por Heidegger. Ambas as posturas, na linha da desmitificação, parecem similares à descrença do orixá Xangô no segredo dos eguns – segredo que ele ameaça revelar, porém que é contado de novo em segredo, o que faz dessa narrativa um mito acerca da destruição do mito, ao mesmo tempo uma suspeita e uma atualização do mito e do segredo. A narrativa coloca-se, assim, distante da reflexividade instalada na modernidade ocidental após o declínio do lugar da fonte primeira de sentido, representada por mais de um milênio pela religião cristã. Este ensaio foi publicado também em espanhol na Colômbia, na revista *Texto y Contexto*, em 1995, e em inglês nos Estados Unidos, em 2000, em um número especial do *Journal of Latin American Anthropology* dedicado à antropologia brasileira, em uma versão inteiramente revisada e acrescida de uma seção final chamada "Is myth really absent?", na qual incorporo o argumento de Georges Bataille sobre a ausência do mito como o mito ocidental moderno por excelência, tipo de condição na qual sugiro que pode ser incluída a própria narrativa antropológica: uma disciplina moderna, desmitificada, que busca o mito e o rito vivos em outras partes do mundo, distantes da academia construída pós-niilismo nietzscheano. Desenvolvi ainda esse tema do desmascaramento, já como um questionamento

geral aos estudos de antropologia da religião, em outros ensaios teóricos, como "Antropologia: saber acadêmico e experiência iniciática", publicado no *Anuário Antropológico/90*, em 1993, o qual foi publicado também em espanhol no México, na revista *Antropológicas*, também em 1993.

Ainda sobre as religiões afro-brasileiras, outro ensaio que produzi foi "A economia do axé". Subintitulado "Os terreiros de religião de matriz afro-brasileira como fonte de segurança alimentar e rede de circuitos econômicos e comunitários", o trabalho apresenta uma interpretação geral do padrão comunitário da reprodução da vida dos povos de terreiro. Trata-se de um ensaio, redigido com a estrutura de um pequeno livro, que me foi solicitado pelo Ministério do Desenvolvimento Social e do Combate à Fome como uma interpretação geral que fundamentasse a publicação dos resultados da Pesquisa Socioeconômica e Cultural de Povos e Comunidades Tradicionais de Terreiros. Nessa pesquisa, fez-se um levantamento minucioso de mais de cinco mil terreiros de religiões de matriz africana nas regiões metropolitanas de Belém, Belo Horizonte, Recife e Porto Alegre. Formulei, então, um modelo de leitura da grande rede do chamado povo de santo, ou povo do axé, como um embrião de um sistema de economia solidária de dimensão nacional, capaz de agregar uma vasta gama de profissões, agroecologia, artes e habilidades, tecnologias e recursos de sociabilidade. Na verdade, este ensaio é mais do que um capítulo dentro do livro; é, de fato, o texto base, ou a referência principal, do livro *Alimento: direito sagrado: pesquisa socioeconômica e cultural de povos e comunidades tradicionais de terreiros*. A tiragem da sua primeira edição, de 10.000 exemplares, foi distribuída para os mais de cinco mil terreiros que participaram do mapeamento e também para a rede nacional de estudiosos das regiões de matriz africana no Brasil.

O fenômeno religioso em perspectiva comparada

Além dos textos sobre as religiões afro-brasileiras, pesquisei, ao longo das décadas de docência na UnB, o universo das religiões do mundo, em uma perspectiva comparada, combinando as abordagens antropológica, sociológica e de religiões comparadas com as de mística e espiritualidade. Destaco alguns dos vários textos que escrevi de síntese interpretativa das religiões no mundo atual.

No "Características do fenômeno religioso no mundo contemporâneo", ofereço uma leitura geral da situação do campo religioso brasileiro. Destaco o lugar do agnosticismo e do anticlericalismo modernos, a influência do esoterismo e das religiões orientais, a dimensão de barbárie religiosa (inspirado na noção de barbárie artística, de Walter Benjamin), a suspeita generalizada, as novas buscas e, no centro dessas várias tendências, centrífugas e centrípetas, a "querela

de espíritos", conceito que ofereço para conceituar a complexidade das vertentes religiosas brasileiras que lidam, positiva ou negativamente, com o mundo dos espíritos no Brasil.

Outro trabalho que propõe um avanço nessa área de estudos é o "Encontro de velhas e novas religiões", publicado em 1994 no livro *Misticismo e novas religiões*, no qual ofereço, tal como expresso no subtítulo, uma teoria geral dos estilos de espiritualidade, tentando ampliar o leque de um universo teórico colonizado quase exclusivamente pelos modelos eurocêntricos de interpretação calcados nas três religiões abraâmicas. Procurando ser fiel à diversidade e às diferenças radicais das manifestações das práticas espirituais vigentes no Brasil, teorizei cinco estilos básicos: o da chamada "grande mística letrada," do qual faz parte Rumi e outros que incluí mais tarde na minha antologia de poemas de amor místico; a espiritualidade da possessão ritualizada, performática, cujo grande exemplo é o candomblé, estilo que considero irredutível aos termos do primeiro, que é constitutivamente discursivo e calcado na hermenêutica escrita; o espiritismo, com sua imensa variedade de manifestações, do kardecismo ao Vale do Amanhecer; o estilo meditativo oriental, com suas vertentes do hinduísmo, do budismo tibetano, do zen-budismo e do sufismo, entre outros; e um quinto estilo, mais individualista e metropolitano, da manipulação pragmática de energia, que às vezes se apresenta como uma religião terapêutica.

Paralela à produção conectada mais diretamente com a espiritualidade e a mística comparada, escrevi vários ensaios de caráter mais sociológico sobre o campo religioso, procurando basicamente recolocar a discussão sobre o desencantamento do mundo, que, a meu ver, tem sido repatriada dos países europeus para o Brasil sem a devida redução conceitual a um universo religioso que não é pautado exclusivamente pela ideologia moderna da secularização. Entre eles, destaco dois: "Uma querela de espíritos: para uma crítica brasileira do suposto desencantamento do mundo moderno", publicado nos *Cadernos do IFAN*, em 2000, e republicado no mesmo ano com mudanças na revista *Sociedade e Estado*; e "An enchanted public space: religious plurality and modernity in Brazil", publicado no livro *Through the kaleidoscope: modernity in Latin America*, na Inglaterra, em 2000.

Outro ensaio sobre as tradições religiosas que destaco como de maior relevância é a conferência magistral que proferi no Congresso Mundial de História das Religiões, na Cidade do México, em 1995, intitulada "The mysticism of marginal spirits", em que proponho uma reconfiguração dos estudos chamados de história das religiões ou religiões comparadas. Esta conferência foi publicada na Colômbia, na *Revista Colombiana de Antropologia*, com o título "El misticismo de los espíritus marginales", e republicada também em espanhol

na Alemanha, no histórico *Marburg Journal of Religion*, ambas publicações de 2001. A edição em inglês saiu no livro *Religion and society*, em 2003, publicado na Inglaterra, que recolhe as quatro conferências magistrais do Congresso, cada uma representando um continente (América do Sul, América do Norte, Europa e Índia).

Transcrevo um parágrafo da parte introdutória da conferência:

> When we situate this discussion exclusively within the field of theory, we find that the majority of the analytical models of apprehending the spiritual world are taken from the largely Western canon of interpretations of the world spirituality. Here a number of first class studies can be found, such as those of Henry Corbin on Sohrawardi, Ibn Arabi and Avicena; Izutsu's comparison between the paths of Lao Tzu and Chuang Tzu and that of Ibn Arabi; Rudolf Otto's classic comparative study on Shankara and Meister Eckhart; Gershom Scholem's studies of Jewish mysticism; Louis Massignon's monumental study on Al-Hallaj; Suzuki's essays on the Zen Buddhism and its connections with Meister Eckhart's teachings; Mario Satz's study on the influence of Sufism in the sixteenth-century Spanish mystics; and recent works, such as Michael Sells' outstanding proposal of how to read the great mystics of various traditions, languages, places and epochs. On the other hand, when one approaches the study of popular, indigenous, Afro-American, and even New Age religious movements, one almost always ends up discussing the collective production of meaning, group ideology, ethnic identity, therapeutic function, social integration or rejection of the social order. As a consequence of the way academic disciplines dedicated to the study of religion have been articulated and differentiated since the nineteenth century, popular religious movements do not seem to attract the same abstract questions that scholars address when they study literate spirituality. It is easy for anthropologists to accuse comparativists and phenomenologists of ethnocentrism; it is easy for the latter to view the ethnologists as people unprepared to penetrate the subtleties of the language of the "great" religious teachers and traditions. Putting it as a theoretical problem, how are we going to unify the studies of the "great religions" with anthropological and sociological studies of religions, without one having to borrow or to lend its prestige to the other? This is the general theoretical issue that underlies the following interpretation of popular religions in Brazil (:74-75).

Esta conferência do México, ainda não traduzida para o português, avança na proposta que formulei na mesma época no artigo "A tradição mística afro-brasileira", publicado na revista *Religião e Sociedade* em 1997, de criação de um *corpus* de cantos líricos sagrados, de língua portuguesa, reunindo textos de umbanda, jurema, quimbanda, candomblé de caboclo, tambor de mina,

terecô, batuque e demais manifestações. Propus colocá-los em uma perspectiva ampla da mística comparada, o que implicaria um exercício de hermenêutica espiritual comparada, para utilizar a expressão de Henry Corbin.

Na interface entre as hermenêuticas da religião, antropologia, mística e filosofia, destaco a conferência sobre Dogen que proferi no III Congresso Internacional de Estudos Japoneses no Brasil, em 2005, na UnB, intitulada "Raro como a flor de Udumbara: a influência crescente de Dogen no pensamento filosófico-religioso mundial". Neste ensaio, ofereço uma leitura da contribuição de Dogen (1200-1253), considerado o maior místico e pensador da história do Japão, no campo da filosofia budista Mahayana, o que me levou a traduzir excertos do Tratado Madhyamika Karika de Nagarjuna (século II D.C.), além de vários fragmentos da obra escrita de Dogen, principalmente do *Shobogenzo*, construída entre a poesia, a filosofia e a mística, e da qual ofereço comparação com os sofisticados jogos filosóficos calcados na homofonia linguística praticados por Jacques Lacan, Martin Heidegger e Jaques Derrida. Situo a influência de Dogen sobre Kitaro Nishida, o principal expoente da famosa Escola de Kyoto de filosofia, e a influência de Nishida em Heidegger, mostrando a intensidade e originalidade do pensamento japonês do século XX, cujas raízes se encontram fortemente situadas na obra de Dogen. Finalmente, para dar o toque transversal e transcultural que sempre busco ao interpretar tradições culturais hegemônicas, ilustrei a radicalidade de algumas das formulações do *Shobogenzo*, que extravasam a lógica aristotélica e às vezes até mesmo a lógica, já heterodoxa, do terceiro incluído, com o exemplo da mudança de um lugar de um duende, seguindo o deslocamento de uma aldeia, do xamanismo praticado pelos Tukano no Alto Rio Negro. No Congresso, tive a honra de dividir a mesa com Steven Heine, um dos maiores especialistas mundiais em Dogen.

Outro ensaio teórico de antropologia da religião que julgo relevante destacar é "A religião como sistema simbólico: uma atualização teórica", publicado em 2001 na revista *Fragmentos de Cultura*. Procurei resenhar as teorias clássicas sobre o símbolo religioso, de Durkheim a Geertz, mostrando que elas enfatizam excessivamente o lado de estabilidade, equilíbrio, coerência e centralidade das expressões simbólicas sagradas. Por este motivo, apesar de sua importância, têm dificuldade de interpretar o caráter centrífugo, polarizador e fragmentado de grande parte das expressões simbólicas das religiões atuais. Recuperei das abordagens de Roger Caillois e Victor Turner as dimensões da instabilidade e da polarização para mostrar a possibilidade de um esgarçamento semântico presente, por exemplo, na disputa pelo controle do significante "Jesus" entre as diversas correntes do cristianismo no Brasil, o que me levou a aproximar o símbolo religioso ao símbolo

jurídico-político, propondo um questionamento da ideia de uma esfera religiosa autoimune (segundo a argumentação de Derrida de autoimunização do indene) e protegida da corrupção do cotidiano e da história, analogamente à pretensão ilusória de autoimunidade dos símbolos jurídico-políticos. Ilustrei essa discussão com uma interpretação da biografia do mítico negro brasileiro Preto Velho e de um lema divulgado em placas de muitas cidades, "Jesus, esse nome tem poder".

O Pronex "Os movimentos religiosos no mundo contemporâneo"

Após mais de 20 anos de pesquisar, ensinar e publicar continuamente sobre antropologia da religião, concorri em 1998 ao edital Programa de Apoio a Núcleos de Excelência (Pronex) do CNPq, tendo sido contemplado, em 2000, com o projeto "Os movimentos religiosos no mundo contemporâneo". O Pronex foi um programa de abrangência nacional, considerado o de maior envergadura do CNPq até aquele momento, agregando antropólogos de mais de dez universidades. Pude articular então uma rede de pesquisadores que reuniu, indiscutivelmente, alguns dos maiores especialistas brasileiros em antropologia da religião. Minha intenção, como coordenador, foi lançar as bases para a futura consolidação no Brasil, caso o Programa se perpetuasse, do primeiro Centro de Altos Estudos de Religiões Comparadas, ao estilo de outras instituições de países centrais geradores de teorias e métodos novos, tais como alguns centros dos Estados Unidos, França, Inglaterra, Alemanha e Índia. Dada a qualificação dos pesquisadores envolvidos e a riqueza e vitalidade do campo religioso brasileiro, chegamos a colocar nosso país como um dos centros de reflexão de ponta nesta área na América Latina e no Caribe, o que não é pouco, dada a disparidade da produção científica no mundo de hoje entre os países centrais e tomando em conta também o crônico isolamento geopolítico do Brasil, quando comparado inclusive com os países latino-americanos de língua espanhola. Como resultado da intensa atividade de pesquisa do nosso Pronex, inúmeros trabalhos dos pesquisadores do projeto circulam atualmente em publicações acadêmicas fora do país, traduzidos para o espanhol, francês, inglês, italiano e alemão.

O Pronex dos movimentos religiosos organizou-se em três núcleos de pesquisadores, respectivamente em Brasília (com a UnB e a Universidade Católica de Brasília), no Rio de Janeiro – centralizando a Universidade Federal do Rio de Janeiro (UFRJ), o Museu Nacional, a Universidade do Estado do Rio de Janeiro (Uerj) e a Universidade Federal de Juiz de Fora (UFJF) e no Rio Grande do Sul. Seguindo um equilíbrio na diversidade temática e de abordagens teóricas e etnográficas, as pesquisas foram organizadas em três linhas:

Linha 1. Formas contemporâneas de expansão e de conversão nos movimentos religiosos

Linha 2. Valores religiosos e suas repercussões políticas

Linha 3. A experiência religiosa em uma perspectiva comparada.

A meta do Pronex foi plasmar as pesquisas dos membros da rede em publicações. Criei uma Coleção de Antropologia Os Movimentos Religiosos no Mundo Contemporâneo, em parceria com o Editorial Attar, com o qual chegamos a publicar 11 títulos. Acredito que publicamos uma das maiores (se não a maior) coleção de livros de antropologia da religião no Brasil, a qual serve agora de referência para os estudiosos da área. Transcrevo o texto que redigi para fundamentar essa coleção de livros:

> a Coleção de Antropologia "Os Movimentos Religiosos no Mundo Contemporâneo" visa divulgar a produção científica da rede de pesquisadores que se dedicam a compreender, através da descrição etnográfica e da formulação de modelos analíticos, o problema da religiosidade no mundo atual, dentro e fora do Brasil. Partimos de um pressuposto de que a questão religiosa é uma das questões centrais para se entender as transformações paradigmáticas por que passam as sociedades nos dias de hoje, em suas dimensões políticas, econômicas e culturais e também na esfera da subjetividade e da espiritualidade, isto é, da experiência religiosa propriamente dita.
>
> Uma certa tensão entre religião e sociedade pode ser melhor compreendida se a entendemos como o ponto zero do qual partem duas dimensões fundantes da vida individual e coletiva: a mística e a política. Enquanto a mística puxa para a introjeção dos valores tidos como específicos da experiência religiosa nas mais diversas culturas (o contato com o transcendente, as visões do sobrenatural, os êxtases da mente, as verdades divinas inscritas no corpo, entre outros) a política seria a esfera na qual essas dimensões subjetivas encontram sua historicidade ao se expressarem em signos compartilhados socialmente, ainda que numa arena de disputa por seus significados.
>
> Essas duas dimensões são fundamentalmente indissociáveis, porém, na medida em que respondem a questões postas pelos interesses contingentes de pesquisadores de formações muito distintas, tendem a se separar e se perdem de vista no momento da análise e dos diagnósticos de intervenção. O ângulo de abordagem privilegiado pelo grupo de pesquisadores é eminentemente antropológico, buscando, porém, propor novas hipóteses gerais e dialogando intensamente com outras disciplinas que também se dedicam à compreensão do fenômeno religioso, como a Sociologia, a Psicologia, a História das Religiões e a Ciência da Religião. Esperamos, com essa coleção de estudos, propiciar um espaço de troca intelectual formalizada, em que esses pólos separados possam de novo se reintegrar."

Eis a lista completa dos livros publicados pelo Pronex:

1. ALMEIDA, Tânia Mara Campos de. 2003. *Vozes da mãe do silêncio: a aparição da Virgem Maria em Piedade dos Gerais (MG)*. São Paulo: Attar.

2. AMARAL, Leila & Amir Geiger (orgs). 2008. *In vitro, in vivo, in silicio. ensaios sobre a relação entre arte, ciência, tecnologia e o sagrado*. São Paulo: Attar.

3. BARBOSA, Francisco Salatiel de Alencar. 2007. *O joaseiro celeste: tempo e paisagem na devoção ao Padre Cícero.* São Paulo: Attar.

4. BIRMAN, Patrícia. 2003. *Religião e espaço público*. São Paulo: Attar.

5. BIZERRIL, José. 2007. *O retorno à raiz: tradição e experiência em uma linhagem taoísta no Brasil*. São Paulo: Attar.

6. CARNEIRO, Sandra de Sá. 2007. A *pé e com fé: brasileiros no moderno caminho de Santiago*. São Paulo: Attar.

7. GIUMBELLI, Emerson. 2002. *O fim da religião: dilemas da liberdade religiosa no Brasil e na França*. São Paulo: Attar.

8. ORO, Ari Pedro (org). 2007. *Religião e política no Cone Sul: Argentina, Brasil e Uruguai*. São Paulo: Attar.

9. PORTO, Liliana de Mendonça. 2007. *A ameaça do outro: magia e religiosidade no Vale do Jequitinhonha/MG*. São Paulo: Attar.

10. REINHARDT, Bruno Mafra Ney. 2007. *Espelho ante espelho: a troca e a guerra entre o neopentecostalismo e os cultos afro-brasileiros em Salvador*. São Paulo: Attar.

11. VELHO, Otávio (org). 2003. *Circuitos infinitos: comparações e religiões no brasil, Argentina, Portugal, França e Grã-Bretanha*. São Paulo: Attar.

Além destes volumes com a Attar, publicamos outros três em parceria com duas editoras universitárias:

1. BIRMAN, Patrícia & LEITE, Márcia P. (orgs.). 2004. *Um mural para a dor: movimentos cívico-religiosos por justiça e paz.* Porto Alegre: Editora da UFRGS.

2. LEWGOY, Bernardo. 2004. *O grande mediador: Chico Xavier e a cultura brasileira*. Bauru: EDUSC.

3. STEIL, Carlos Alberto; MARIZ, Cecília Loreto & REESINK, Mísia Lins (orgs). 2003. *Maria entre os vivos: reflexões teóricas e etnografias sobre aparições marianas no Brasil*. Porto Alegre: Editora da UFRGS.

Teoria antropológica e outras teorias

Ao longo do percurso das minhas linhas principais de pesquisa, fui redigindo textos de teoria antropológica ou sobre características da prática antropológica no contexto em que a vivencio como disciplina, com seu espaço de atuação demarcado. No texto "A racionalidade antropológica em face do segredo" mencionado anteriormente, levantei os dilemas da objetificação do outro, construído metodologicamente como "nativo" ou "informante", aos quais regressei várias vezes. Ressalto aqui, mais uma vez, o artigo "Antropologia: saber acadêmico e experiência iniciática", publicado no *Anuário Antropológico/90* em 1993, em que defendo a expectativa do trabalho interno do etnógrafo, inclusive no plano espiritual, como resultado do encontro etnográfico. Esse trabalho se torna particularmente preeminente quando nossa "especialidade" científica se situa (como é o meu caso) no campo mais humanístico da vida cultural e social, tais como as práticas religiosas, artísticas e espirituais.

O artigo "A antropologia e o niilismo filosófico contemporâneo", publicado no *Anuário Antropológico/86* em 1988, elabora uma posição para a prática antropológica em um contexto de crise civilizatória profunda, que naquele momento estava sendo expressa de um modo novo no livro de Gianni Vattimo *O fim da modernidade*. Meu alerta é de que a antropologia, que entrou de um modo enviesado no discurso moderno, termine por reproduzir o próprio niilismo do qual procura se distanciar no ato mesmo de estabelecer-se como uma disciplina moderna. Proponho, então, recuperar um humanismo antropológico, distinto do humanismo filosófico: enquanto este é inequivocamente monocultural e eurocêntrico, o humanismo da antropologia deve ser necessariamente policêntrico e baseado no diálogo intercultural. Este artigo foi publicado em espanhol no México, na revista *Alteridades*, em 1994.

Explorei ainda mais os dilemas do racionalismo, do niilismo, do distanciamento desumanizador e da objetificação do outro no artigo "Antropologia e esoterismo: dois contradiscursos da modernidade", publicado na revista *Horizontes Antropológicos* em 1998. Procurei mostrar as raízes contramodernas do discurso antropológico que o fazem manter afinidades eletivas com a postura esotérica

clássica, especialmente com os perenialistas (René Guenon, Frithjof Schuon, Titus Burckhardt, Ananda Coomaraswamy e, mais recentemente, Antoine Faivre, continuador da cátedra e da perspectiva de Mircea Eliade), de modo a não perder de vista a dimensão viva dos símbolos sagrados, para além do seu lugar instrumentalizado como mero objeto de estudo ou de coleção.

Conforme tenho argumentado recentemente com o Encontro de Saberes, para além da disciplina antropológica, foi o lugar da espiritualidade que foi retirado da academia ocidental pós-humboldtiana. Esse modelo de saber sem experiência interior é questionado inequivocamente pela presença dos mestres e mestras que agora comparecem como docentes da disciplina Artes e Ofícios dos Saberes Tradicionais. Esses mestres são justamente os informantes e nativos clássicos da antropologia: xamãs, pajés, artesãos, brincantes, raizeiros, mateiros, conhecedores das técnicas tradicionais de plantio etc. O elo que a disciplina construiu com as suas comunidades coloca-a em um lugar emblemático para retomar a parte excluída da experiência acadêmica; aquela que Victor Turner expressou na sua análise do *Chihamba, the white spirit*: a "natureza de realidades que não podemos perceber por meio dos sentidos apenas".

No campo teórico, procurei sempre incluir os debates caracterizados como específicos da teoria antropológica (invariavelmente escritos por antropólogos) no campo mais vasto de perspectivas exercitadas em outras disciplinas, por exemplo, a teoria literária, a filosofia, a psicanálise e muito particularmente os estudos culturais, que também visa unir (como advogo para o caso da antropologia) as ciências sociais com as humanidades.

Já nos anos de Queen's, segui de perto a produção, naquele tempo criativa e inovadora, do grupo de estudos culturais de Birmingham. Interessava-me especialmente sua perspectiva de articular pontos de vista oriundos de diversas disciplinas, como antropologia, sociologia, história, filosofia, literatura, cinema, artes, comunicação, psicanálise, marxismo e os incipientes estudos de gênero. Mais do que advogar pelos estudos culturais como se fossem um rival da antropologia (posição equivocadamente defendida por muitos antropólogos), procurei incorporar nas minhas etnografias (e o campo dos estudos culturais é também um campo etnográfico) a perspectiva teórica da articulação, que foi exercitada com especial profundidade por Stuart Hall.

Justamente para incentivar nos alunos de antropologia as articulações interdisciplinares, ofertei várias vezes matérias na linha dos estudos culturais na graduação e na pós. E, para além dos estudos culturais, procurei ofertar cursos que incluíssem as inovações teóricas dos estudos subalternos e pós-coloniais indianos. De fato, estive em Rice University em 1994, quando acabava de sair

o livro de Homi Bhabha *O local da cultura*. Estimulei os alunos a ler não apenas Bhabha, mas também Gayatri Spivak e Edward Said. Cinco anos depois, em Wisconsin-Madison, terminei o ensaio “O olhar etnográfico e a voz subalterna”, no qual procurei justamente (re)situar o lugar do discurso antropológico (tanto o hegemônico dos países centrais como sua reprodução no Brasil) à luz das discussões trazidas pelos estudos subalternos, pós-coloniais, e pela desconstrução derrideana. Publicado em 2001 na *Horizontes Antropológicos*, foi publicado em 2002 em espanhol na *Revista Colombiana de Antropologia*. Foi ainda republicado, em um formato inteiramente revisado, em 2013, no livro *Crítica pós-colonial*, acrescido de uma seção teórica, com o título modificado – “O olhar etnográfico e a voz subalterna: para uma teoria da subalternidade e do luto cultural” –, onde desenvolvo o conceito de luto cultural esboçado na versão original.

Para a realização dessas intersecções teóricas de um campo maior, que inclui a antropologia, muito me enriqueceu o convívio próximo com Vicent Crapanzano, durante seu período de professor visitante na UnB em 1997, do qual fui tradutor simultâneo em um curso intensivo de Teoria Antropológica que ele proferiu ao longo de dois meses. Com Crapanzano, pude conversar sobre temas como a representação etnográfica e as teorias da literatura e da psicanálise, debatendo com ele autores como Sigmund Freud, Jacques Lacan, Mikhail Bakhtin, Walter Benjamin e teóricos similares, cuja obra discuti com os alunos em vários cursos.

Sobre as estratégias discursivas desenvolvidas na construção de etnografias, tive oportunidade de discuti-las com Steve Tyler no ano que passei como professor visitante na Universidade de Rice. Partindo de sua especialização nas línguas dravídicas da Índia, Tyler trouxe para essa discussão a distinção entre descrição e evocação. A fantasia de alcançar uma descrição realista do mundo do outro tenderia a reificar mais a atividade descritiva como algo que suprimiria a evocação, que segundo ele é a feição mais verdadeira (ainda que não exatamente como uma ciência empírica) da boa etnografia. Ao invés dessa polarização, defendi, em vários dos escritos mencionados, que a evocação não deve aparecer como uma alternativa oposta à descrição, mas como parte dela. De fato, as duas modalidades de representação se combinam, com maior ou menor intensidade, como atenção à tarefa específica de construção do artigo, livro ou ensaio a ser produzido. Assim como coloquei os cantos e poemas como sínteses expressivas das experiências dos quilombos, citei um poema de Haroldo de Campos no ensaio “As duas faces da tradição” como um dado empírico, capaz de descrever a realidade da reificação e do empobrecimento simbólico da vida contemporânea no Brasil causados pela produção cultural emitida pela televisão. E construí o artigo “A morte Nike”, publicado na revista *Universa* em 2000, dedicado a analisar o efeito do consumo

na vida subjetiva contemporânea, inteiramente em cima de uma sequência de aforismos, compostos como uma estratégia de intensificação dramática dos meus argumentos. Inspirei-me aqui também no estilo aforismático das extraordinárias *Teses sobre a filosofia da história*, de Walter Benjamin.

No extremo oposto da evocação, vários dos meus artigos em defesa das cotas raciais nos quais discuto o racismo e a exclusão racial no Brasil são colados ao máximo na descrição com base em dados empíricos, precisamente para dosar a evocação e com isso evitar acusações, por parte daqueles que se opõem às cotas, de excesso de subjetividade ou parcialidade. Por exemplo, na defesa da manutenção de 5% das cotas raciais na UnB em 2013 e 2014, colocada nas Considerações Finais do Relatório da Comissão de Reitoria e republicada com ajustes como "Uma proposta de continuidade das cotas raciais e das vagas para indígenas na Universidade de Brasília como complemento ao modelo de cotas de escola pública definida pela Lei Federal nº 12.711", utilizei correlações entre dados estatísticos, construí simulações numéricas e procurei não apenas interpretar politicamente os retrocessos, mas também explicar, matematicamente, as contradições do modelo proposto. Também o livro *A política de cotas no ensino superior*, que fundamenta o *Mapa das ações afirmativas*, foi escrito como um trabalho estritamente científico, suspendendo qualquer discussão de cunho ideológico para defender o campo de estudos das cotas como um novo campo científico (tal como o reconhece o CNPq como sendo próprio da produção de um INCT) na área das ciências sociais aplicadas no Brasil.

Enfim, concebo as estratégias discursivas como parte do esforço conceitual exatamente porque elas não estão separadas dos paradigmas teóricos que escolhemos. Em alguns casos, sigo a vertente iluminista da antropologia como uma disciplina das ciências sociais; em outros, situo-me no polo das humanidades em sentido amplo e sigo a sua vertente romântica, com suas afinidades com a filosofia, a literatura e as artes.

Culturas populares, tradições orais e cultura de massa

Outra linha de pesquisa que desenvolvo desde os anos do Inidef refere-se à conceituação das culturas tradicionais, a cultura popular urbana e a indústria cultural. O primeiro texto teórico que escrevi sobre o tema foi "Folklore: ciência o area de estudios?", publicado na Venezuela na *Revista Inidef*, em 1980. Nele, analisei as especificidades da abordagem antropológica para o folclore, análise esta que pude ampliar no período do doutorado em Queen's. Regressei ao Brasil em janeiro de 1985 com uma Bolsa de Produtividade em Pesquisa do CNPq com o projeto de assumir a direção do então Instituto Nacional do Folclore (INF)

do Rio de Janeiro. A ideia seria consolidar um novo momento do INF e dos estudos das culturas tradicionais no Brasil, aproximando a visão dos folcloristas da visão da academia, principalmente através dos programas de pós-graduação em antropologia, sociologia, história, literatura, artes e comunicação. Após seis meses no instituto, desloquei-me para o Departamento de Antropologia da UnB, de onde continuei em contato com os temas do instituto. Em 1987, apresentei uma atualização da minha abordagem teórica em um seminário internacional do Inidef em Caracas e, em 1988, pude ampliá-lo em um seminário de grande repercussão organizado pelo INF.

Meu ensaio "O lugar da cultura tradicional na sociedade moderna" apareceu em uma publicação do INF de 1992, *Folclore e cultura popular: as várias faces de um debate*, que pode ser considerada um marco na área, tendo alcançado uma segunda edição em 2000. De fato, sua primeira versão foi publicada em espanhol em 1991, simultaneamente na Venezuela, com o título de "Las dos caras de la tradición", e logo depois nos Estado Unidos, em Stanford, na revista *Nuevo Texto Crítico*. Este mesmo ensaio apareceu, em uma versão ampliada daquele de 1992, na revista *Dados*, do Iuperj. Foi ainda publicado em espanhol no México, como "Las dos caras de la tradición", no livro *Cultura y pospolítica*, organizado por Néstor Canclini, em 1995. Finalmente, foi republicado, em uma versão revisada e reduzida, na revista *O Percevejo*, da Pós-Graduação em Artes Cênicas da UNIRIO, em 2000. Um artigo complementar a ele, com o título de "Tradizione folclorici o industria culturale?", apareceu em italiano na revista *La Ricerca Folclorica* em 1993. Outro texto próximo, com o título de "La presencia de las tradiciones folkloricas en la indústria cultural" apareceu na Argentina em 1994. Resumindo, consolidei uma primeira abordagem teórica para este tema em um conjunto de ensaios que apareceram em dez publicações, sete delas com algumas diferenças textuais, em seis países e em três idiomas. Destaco-o como um dos textos que influenciou significativamente uma das áreas de estudos a que me dediquei.

O campo das culturas populares se fundiu, na minha trajetória docente e de pesquisa, com os da etnomusicologia e da antropologia da arte, disciplina que criei e ministrei várias vezes em alternância com estudos afro-brasileiros e antropologia da religião. Menciono dentro desse campo difuso o ensaio "O jogo das bolinhas de vidro: uma simbólica da masculinidade", que publiquei no *Anuário Antropológico* em 1990 e que ainda é vigente em alguns espaços de estudos de gênero e de masculinidade no Brasil, apesar de seu tema cruzar as dimensões do jogo, da infância e da estética material, próximas dos escritos de Walter Benjamin.

Na década seguinte aos textos sobre cultura popular acima citados, dediquei-me mais aos escritos de etnomusicologia, estudos afro-brasileiros e antropologia da religião. Um avanço na minha conceituação do tema apareceu nos dois textos que resultaram de minhas conferências na Espanha para o Congresso da Sociedade Iberoamericana de Etnomusicologia em 2002 – "La etnomusicología en tiempos de canibalismo musical" e "World music: el folklore de la globalización?" –, publicados em 2003 e republicados em 2004. Ainda na linha dos argumentos críticos em defesa das culturas populares, publiquei o ensaio "Imperialismo cultural hoje: uma questão silenciada", na *Revista USP*, em 1977, que marcou minha posição nos debates dessa área, de um modo análogo aos que marquei, em outro espaço intelectual, com meus ensaios sobre canibalização e espetacularização.

O canibalismo como atitude predadora perante as tradições populares foi outro tema que explorei, estimulado inclusive pelas discussões com os alunos em sala de aula, quando criei a disciplina Tradições Culturais Brasileiras. O primeiro texto nessa linha de argumentação foi "Metamorfoses das tradições performáticas afro-brasileiras: de patrimônio cultural a indústria de entretenimento", publicado no livro *Celebrações e saberes da cultura popular*, em 2003. Nele, discuto o novo momento de exploração das tradições culturais através do processo de expropriação, até então justificado pelo celebrado discurso modernista da antropofagia, que submeto a uma crítica à luz da canibalização, silenciadora e desempoderadora do lugar dos mestres e das mestras tradicionais. Este ensaio foi publicado em espanhol no livro *Proyectar imaginarios*, pela Universidade Nacional da Colômbia, e republicado, em segunda edição, em 2006.

Em 2005, participei da primeira mesa de discussão do I Seminário Nacional de Políticas Públicas para as Culturas Populares, organizado pelo Ministério da Cultura, o qual reuniu em Brasília em torno de 600 mestres e mestras das culturas populares de todo o país. Defendi, naquela ocasião, a necessidade de incluir os mestres e as mestras como docentes das universidades, baseado nos argumentos que eu havia desenvolvido quando da reivindicação das cotas para estudantes negros e indígenas. Uma versão resumida da minha conferência foi publicada no livro sobre o seminário: *Culturas populares: contra a pirâmide de prestígio e por ações afirmativas*. Tanto a edição como o título deste texto estiveram a cargo dos organizadores do volume.

O I Seminário abriu um novo campo político e intelectual de conceituação e de demandas por cidadania e apoio às culturas populares no Brasil. A partir daquele evento, cresceu minha participação nesse processo, que assumi paralelamente à reivindicação das cotas. Consequentemente, fui convidado pelo MinC para escrever a ementa do II Seminário Nacional, que, também sob minha sugestão,

incluiu o I Seminário Sul-Americano das Culturas Populares. Este segundo evento congregou em Brasília, em 2006, mais de mil mestres e mestras, tendo sido, de longe, o maior encontro das culturas populares da história do Brasil. Os dois seminários simultâneos reuniram, em um discurso unificado de afirmação, mestres das agrupações folclóricas, artesãos, quilombolas, mestres de ofícios, pajés e xamãs indígenas, líderes das religiões de matriz africana e mestres das tradições devocionais afro-brasileiras, como congado e reisados. Minha conferência nesse evento consistiu em uma ampliação e aprofundamento do quadro teórico que eu havia proposto no artigo das Metamorfoses. Com o título de "Espetacularização e canibalização das culturas populares", apareceu no livro do II Seminário, em 2008, tendo sido republicado, no mesmo ano, no livro *Latinidade da América Latina*. Foi publicado também, em uma versão revisada e ampliada, na *Revista Anthropológicas*, da Universidade Federal de Pernambuco, em 2010.

Tendo a discussão das culturas populares ganhado grande efervescência, em 2006, participei da formulação, no MinC, do II Seminário Sul-Americano das Culturas Populares. Articulei que sua sede fosse em Caracas, no Centro da Diversidade Cultural, instituição criada como transformação e continuidade do Inidef, onde iniciei meus estudos das culturas populares latino-americanas. Como no caso do II Seminário Nacional, de novo redigi a ementa do II Seminário Sul-Americano, que reuniu mestres, grupos, gestores e pesquisadores do Brasil, da Venezuela, da Argentina, do Paraguai, da Bolívia, do Equador e da Colômbia. Sugeri também que retirássemos do encontro uma Carta Sul-Americana das Culturas Populares que refletisse a dimensão continental das demandas dos mestres e das mestras tradicionais que motivaram todo esse grande movimento das sociedades e dos Estados. Transcrevo o Preâmbulo que redigi para a publicação da carta como apêndice ao meu artigo na *Revista Anthropológicas*:

> a *Carta Sul-Americana das Culturas Populares* foi preparada e redigida durante o II Encontro Sul-Americano das Culturas Populares realizado em Caracas entre os dias 25 e 28 de novembro de 2008. Sugeri à Secretaria da Identidade e da Diversidade (SID) do Ministério da Cultura a preparação desta Carta durante o Encontro justamente para retomar o interesse no tema e atualizar as propostas contidas na *Carta do Folclore Americano*, também redigida em Caracas por uma reunião de expertos convocada pela Organização dos Estados Americanos (OEA) há exatamente 38 anos entre os dias 25 e 27 de novembro de 1971. Uma diferença marcante entre os dois documentos é a sua autoria: enquanto a Carta de 1971 foi preparada exclusivamente por pesquisadores e gestores de organismo estatais e internacionais, o protagonismo dos mestres e mestras é acentuado logo no início da presente Carta.

> Ao longo dos três dias do Encontro, duas equipes de Relatoria e Sistematização (uma brasileira e uma venezuelana) e vários de nós, pesquisadores, fomos registrando as frases e proposições ditas pelos mestres e mestras presentes. Ouvimos e anotamos as perspectivas de xamãs, artesãos, mestres de tradições musicais, músicos, cantores e dançarinos. Após várias reuniões de relatoria, compilamos e organizamos literariamente os fragmentos por nós recolhidos. A forma atual da Carta, sintética, consistente e equilibrada, reflete uma negociação complexa, que culminou com o acolhimento e a harmonização de pontos de vista nem sempre coincidentes dos artistas, dos representantes das instituições estatais e dos pesquisadores presentes. Em todas as proposições da Carta está presente, ainda que adaptada a bem do consenso geral, a voz de pelo menos um mestre ou mestra de algum dos países do nosso continente.
>
> Sempre existiu, desde o século passado, em várias cidades da América do Sul, encontros internacionais de representantes de todas as formas de arte erudita do nosso continente – de escritores, de compositores, de artistas plásticos, de dançarinos, de dramaturgos, de poetas. Vários manifestos e declarações coletivas de ordem estética e/ou política foram produzidos nesses encontros. Todavia, esta Carta é o primeiro manifesto sul-americano em defesa das culturas populares que foi redigido conjuntamente e a partir das vozes dos próprios mestres e artistas das expressões culturais tradicionais do nosso continente.
>
> A Carta Sul-Americana das Culturas Populares foi lida oficialmente por um grupo de mestres, mestras, artistas, pesquisadores e representantes das instituições responsáveis pelo II Encontro no Centro da Diversidade Cultural, em Caracas, durante um concerto de músicas tradicionais dos países participantes, na noite do dia 28 de novembro de 2008.

O marco conceitual e político gerado nesses encontros, de 2005 a 2009, permitiu que ousássemos finalmente um salto inédito no nosso mundo acadêmico: a inclusão dos mestres e das mestras tradicionais como docentes nas universidades. Esse salto somente foi possível devido a duas frentes de inovação e intervenção políticas e acadêmicas abertas simultaneamente durante a década passada: a abertura de cotas para negros e indígenas nas universidades e a instalação, pelo CNPq, do INCT de Inclusão no Ensino Superior e na Pesquisa na UnB.

A campanha das cotas

Em 1999, um novo tema surgiu no meu horizonte acadêmico, que me mobilizou intensamente por toda a década seguinte e que continua demandando de mim considerável atenção e interesse, tanto como pesquisador quanto como cidadão com atuação na esfera pública: a questão das cotas para negros e indígenas. A ausência de negros no ambiente acadêmico da UnB foi ficando patente ao longo

da minha primeira década como professor. Finalmente, tornou-se crítica, do ponto de vista de quem ensinava relações raciais e lia com os alunos os autores negros, como Abdias do Nascimento, Clóvis Moura e Guerreiro Ramos, quando, em 1998, ocorreu um incidente que me levou a uma redefinição geral do meu lugar na antropologia brasileira. O primeiro aluno negro a entrar no nosso doutorado em vinte anos, que havia me escolhido para ser seu orientador, foi reprovado em uma matéria obrigatória logo no primeiro semestre, em circunstâncias que ambos consideramos inaceitáveis. Arivaldo Lima Alves solicitou seguidas revisões de menção: primeiro, diretamente com o professor; diante da sua recusa, solicitou revisão ao departamento; outra recusa e passou ao Instituto de Ciências; diante da terceira recusa, dirigiu-se ao decanato de Pós-Graduação e Pesquisa; mais uma vez negado o seu pedido, ele dirigiu-se então à instância acadêmica máxima da universidade, o Conselho de Ensino, Pesquisa e Extensão (Cepe), que finalmente deliberou, após traumáticos dois anos, pela sua aprovação na disciplina.

Esse conflito, conhecido como Caso Ari, conta com uma vasta literatura descritiva e interpretativa. O próprio Ari (nome pelo qual é conhecido entre os amigos e colegas) publicou um ensaio profundo e já histórico sobre seu trauma na UnB, intitulado “A legitimação do intelectual negro no meio acadêmico brasileiro: negação de identidade, confronto, ou assimilação intelectual?”, na revista *Afro-Ásia*, em 2001. Com esse artigo, inaugurou, com a voz própria de um doutorando negro, a discussão acadêmica e política sobre a ausência de negros na antropologia brasileira. Mais ainda, seu texto trouxe, provavelmente pela primeira vez nesse espaço controlado da produção acadêmica indexada e produtivista, a expressão do sofrimento de sua condição negra de exclusão, isolamento e discriminação no interior da academia historicamente branca no Brasil. Felizmente, apesar do trauma e do enorme conflito que enfrentou, Arivaldo Lima Alves conseguiu terminar seu doutorado e atualmente é professor titular da Universidade do Estado da Bahia. Foi no auge da crise provocada pelo Caso Ari que decidi propor cotas para negros na UnB. O debate das cotas articulou estudantes e professores, negros, brancos e indígenas, bem como entidades do Movimento Negro e do Movimento Indígena, e conduziu inclusive à criação de um coletivo de estudantes negros, o EnegreSer. Foi, deste modo, uma resposta política a um caso concreto: se resultava tão difícil manter um único aluno negro no nosso programa, então era preciso garantir cotas de pelo menos 20% das vagas para que os estudantes negros pudessem também ter o direito a uma parte delas nas universidades públicas e alguns deles pelo menos pudessem concluir seus cursos sem traumas nem discriminações.

A situação de excepcionalidade da condição de Arivaldo como doutorando naquele momento levou-me a colocar a pergunta pelo número de negros no quadro de docentes da UnB. Para responder a esta pergunta, cuja resposta não estava nem na literatura científica nem nos documentos oficiais do Estado, decidi realizar um censo de identificação, pois a sensação era de que eles eram muitos poucos. Identifiquei 15 em um contingente de 1.500 professores. Essa contagem foi repetida por dois colegas negros, que chegaram ao mesmo número. 1% de docentes negros era um número tão insignificante estatisticamente que não mudaria sem uma política contundente de inclusão racial na docência – como de fato ainda não mudou até hoje, mesmo após a formidável expansão do corpo docente possibilitada pelo Programa ReUni.

Anos depois, ao aprofundar esses estudos iniciais, pude afirmar com segurança que o Brasil conta, ainda hoje, com um índice menor de professores negros nas universidades públicas do que contava a África do Sul em plenos dias do *apartheid*. Foi por isso que, em 1999, decidi propor cotas para negros e indígenas na graduação. Em 2000, coordenei uma pesquisa articulada com outras quatro universidades – Universidade Federal da Bahia (UFBA), Universidade Federal do Maranhão (UFMA), Universidade Federal do Paraná (UFPR) e Universidade Federal do Rio de Janeiro (UFRJ) sobre a porcentagem de alunos negros da graduação. Os resultados dessa pesquisa foram publicados, em 2002, no ensaio "Exclusão racial no ensino superior: um caso de ação negativa", no livro *O negro na universidade*, que foi o embrião de meus argumentos sobre o tema. Paralelamente, ampliei o censo dos professores negros, com ajuda dos colegas negros de outras doze universidades, e cheguei a outra constatação dramática: a porcentagem de 1% da UnB não era a pior situação nacional. A exclusão racial na docência é, na minha compreensão, o fato que organiza toda a plataforma de argumentos em favor das cotas: é preciso ampliar urgentemente essa porcentagem de 1% e, para tanto, é preciso acelerar a política de cotas na graduação, no mestrado e no doutorado; e da docência chegaremos à carreira de pesquisador do CNPq.

Após mais de três anos de debates, construí, em parceria com Rita Segato, o texto da proposta de cotas da UnB, o qual alcançou uma grande difusão nacional. Finalmente, conseguimos aprovar as cotas no Cepe em 6 de junho de 2003. A UnB foi a primeira universidade brasileira a discutir uma proposta de cotas em seu ambiente acadêmico; e foi também a primeira instituição federal a aprová-la, consagrando-se como referência nacional sobre o tema. Com a aprovação na UnB e a expansão do debate, tanto no meio acadêmico como nos meios de comunicação e na sociedade em geral, meu trabalho reflexivo sobre este tema também cresceu consideravelmente e fui desenvolvendo uma área de pensamento

inteiramente nova, dadas as características específicas da situação racial nas universidades brasileiras: a teoria das cotas. Os ensaios em sucessão que escrevi nesse período foram suscitados pela urgência em fundamentar essa intervenção sem precedentes na perspectiva das ciências sociais brasileiras. Não encontrei, naquela época, nenhuma análise ou sequer reconhecimento, por parte de nenhum representante das nossas ciências sociais, jovem ou sênior, acerca da exclusão racial extrema. Essa consciência da inconsciência acadêmica coletiva acerca do nosso predicamento racial me conduziu a escrever, em 2003, a seguinte reflexão:

> E nossa academia não se vê racializada, ou melhor, não se quer ver. No que me diz respeito, encontro enorme dificuldade, desde já alguns anos, em discutir esse tema com a maioria dos colegas brancos, que não se vêem partícipes de um mundo racialmente excludente: crêem apenas que vivem no mundo do saber, do mérito, da ciência, da verdade – em um mundo sem cor, afinal, ainda que exclusivamente branco ("As ações afirmativas como resposta ao racismo acadêmico e seu impacto nas ciências sociais brasileiras" : 314 (*Teoria e Pesquisa*, Nos. 42 & 43, jan/jul, 303-340, UFSCAR, 2003).

Iniciamos o movimento das cotas a partir da nossa experiência de combate ao racismo acadêmico, com uma conceituação teórica e uma proposta inteiramente brasileiras. É significativamente distinto, portanto, dos outros modelos que o antecederam, como os da Índia, dos Estados Unidos, da Malásia e da África do Sul. Tornou-se, ao lado desses, referência internacional (com reflexo especial na América Latina) e seu local de surgimento foi a UnB. Sua gênese remete muito particularmente ao Departamento de Antropologia. Além disso, pesquisadores de diversos países vieram ao Brasil, já a partir de 2003, com o intuito de estudar o nosso sistema de ações afirmativas.

As dezenas de debates sobre cotas de que participei na UnB, entre 1999 e 2003, foram duplicadas fora dela, na medida em que fui chamado a contribuir para a luta das cotas em várias outras universidades. Entre 2000 e 2006, fui convidado para proferir conferências e participar de seminários em defesa das cotas nas seguintes universidades:

Universidade de Brasília
Universidade Católica de Brasília
Centro Universitário de Brasília (Ceub)
Universidade Federal de Goiás
Universidade Estadual de Goiás
Universidade Federal de Mato Grosso
Universidade Estadual de Mato Grosso – Campus Cáceres
Universidade Estadual de Mato Grosso – Campus Tangará da Serra

Universidade Federal de Minas Gerais
Pontifícia Universidade Católica de Minas Gerais
Universidade Federal do Espírito Santo
Universidade Federal de São Carlos (UFSCAR)
Universidade Estadual Paulista (Unesp)
Universidade Estadual de Campinas (Unicamp)
Pontifícia Universidade Católica de Campinas
Universidade Federal do Paraná
Universidade Estadual de Londrina
Universidade Estadual de Maringá
Universidade Federal de Uberlândia
Universidade Federal de Santa Catarina
Universidade Federal do Rio Grande do Sul
Universidade Federal de Santa Maria
Universidade Federal do Rio de Janeiro
Universidade Estadual do Rio de Janeiro
Universidade Federal Fluminense
Universidade Federal da Bahia
Universidade Estadual da Bahia
Universidade Federal de Pernambuco
Universidade Federal de Alagoas
Universidade Federal da Paraíba
Universidade Federal do Rio Grande do Norte
Universidade Federal do Ceará
Universidade Estadual do Ceará
Universidade Federal do Maranhão
Universidade Estadual do Maranhão – Campus Imperatriz
Universidade Federal do Pará
Universidade Federal do Amazonas
Universidade Feevale (Novo Hamburgo)

Além de debates e conferências nessas universidades, incluindo apresentações para reitores nos Conselhos Universitários de seis universidades, a discussão das cotas me levou a várias outras instituições públicas e associações científicas, tais como Sociedade Brasileira para o Progresso da Ciência (SBPC), em três ocasiões; Fundação Joaquim Nabuco; Câmara Legislativa do Distrito Federal; Assembleia Estadual do Maranhão; Secretaria de Ciência e Tecnologia do Estado Rio de Janeiro; Senado Federal; Câmara Legislativa Federal.

O debate das cotas alcançou o espaço público e mobilizou a intelectualidade brasileira intensamente. Uma parte da comunidade acadêmica reagiu negativamente ao crescimento rápido e surpreendente do número de universidades que aderiram, o que suscitou inúmeros debates em jornais, rádios, televisão, revistas de divulgação e até mesmo revistas acadêmicas, como foi o caso de um número especial de *Horizontes Antropológicos* do qual participei. Em 2006, um grupo de acadêmicos lançou um manifesto contrário às cotas, o que me levou a organizar, com a rede de apoiadores, um manifesto em favor das cotas. Mais acirrado se tornou o debate a partir de então, até que, em 2008, outro manifesto contrário foi lançado. E mais uma vez coordenei um segundo manifesto, que foi bem mais longo que o primeiro e alcançou de fato a dimensão de um ensaio, com fundamentação histórica, sociológica, demográfica, cultural e jurídica.

Mencionei mais acima o ensaio "Mestiçagem e segregação", que escrevi em 1998, no contexto do centenário da abolição. Coincidentemente, vinte anos depois, solicitei a audiência e entreguei, com os demais organizadores, o manifesto "*120 anos da luta pela igualdade racial no Brasil: manifesto em defesa da justiça e constitucionalidade das cotas*" ao presidente do Supremo Tribunal Federal, em 13 de maio de 2008. Este documento foi publicado como um livreto, primeiro pela Secretaria de Políticas de Promoção da Igualdade Racial (Seppir) em 2008, e em uma segunda edição, em 2009, à qual acrescentei um Posfácio autoral, destinado a adiantar novos argumentos como resposta à ação de Descumprimento de Preceito Fundamental (ADPF) nº 186, protocolada pelo Partido Democratas, contra o sistema de cotas implementado pela UnB em 2004. Neste texto mencionei pela primeira vez o INCT de Inclusão, que havia sido instalado naquele mesmo mês de agosto de 2009.

Em 2010, participei de audiência pública sobre a constitucionalidade do sistema de cotas realizada no Supremo Tribunal Federal em 3, 4 e 5 de março. Coube-me o papel de falar como arguido, tendo tido a tarefa de defender o modelo de cotas da UnB implementado no segundo vestibular de 2004, que motivou a referida ADPF contra a UnB. Transcrevo aqui um excerto do texto que li na audiência destinado a justificar a necessidade de cotas raciais, que não devem ser reduzidas a cotas sociais, como até hoje defendem muitos cientistas sociais:

> no ano 2000, já como parte da formulação da proposta de cotas, realizamos dois censos de identificação de importância estratégica para a defesa da necessidade das cotas para negros. O primeiro censo foi dedicado a saber a quantidade de professores negros existentes na universidade. Sem muita dificuldade, constatamos que a UnB tinha apenas 15 professores negros no seu quadro

> de 1.500 docentes. Ou seja, 40 anos após ter sido criada como proposta de modernização do Ensino Superior no Brasil, a UnB apresentava um perfil de extrema desigualdade racial, 99% dos seus professores eram brancos e apenas 1% eram negros, em um país em que os negros eram então 48% da população nacional.
>
> Outro censo realizado simultaneamente visava identificar a porcentagem de estudantes negros pobres na UnB, justamente para testar a hipótese das chamadas cotas sociais. A UnB contava naquele momento com 20 mil estudantes de graduação e, desses, 400 residiam na Casa do Estudante da UnB – CEU. Reconhecidamente ali residiam 2% de estudantes de renda mais baixa da universidade. Para a nossa grande surpresa, havia apenas dez estudantes negros brasileiros no CEU – ficando fora da contagem, obviamente, os estudantes africanos que lá residiam.
>
> Se a tese de que os estudantes negros estariam incluídos entre os pobres fosse correta, e por este motivo as quotas raciais não seriam necessárias, deveriam existir pelo menos 180 estudantes negros residentes na casa do estudante, porém não era isso que acontecia. Ao invés de 48%, apenas 2,5% dos estudantes mais pobres eram negros. Em outras palavras, se a desigualdade social explicasse a hierarquia racial brasileira, os negros não poderiam ser tão poucos, numericamente, justamente na faixa dos estudantes mais carentes. Na verdade, seguindo a pirâmide geral da desigualdade brasileira, eles deveriam ser maioria nessa faixa de renda. Como me acaba de informar o especialista professor Mário Theodoro, a maioria dos negros pobres não chega ao final do segundo grau. A constatação da exclusão racial, nos dois extremos da hierarquia acadêmica, foi decisiva para fundamentar a necessidade de quotas para negros na UnB.

Esta apresentação no STF foi publicada como "Uma defesa do sistema de cotas para negros na Universidade de Brasília e no ensino superior em geral", nos *Cadernos de Inclusão*, do INCTI, em 2014.

Finalmente, em abril de 2012, o STF julgou e aprovou por unanimidade a constitucionalidade das cotas raciais nas universidades brasileiras. Testemunhei a resolução, em escala nacional, de uma campanha intelectual e política que iniciamos na UnB em novembro de 1999. E, em agosto de 2012, o Congresso Nacional aprovou a Lei de Cotas, que tornou obrigatórias as cotas para escola pública, com subcotas parciais para estudantes de baixa renda e para negros e indígenas em todas as instituições federais de ensino superior (universidades e institutos federais). Além de vencer a investida reacionária contra as cotas na UnB, assistimos à generalização da nossa política de cotas étnicas e raciais para todo o conjunto das universidades federais.

Em 6 de junho de 2013, coordenei um seminário para celebrar os Dez Anos de Cotas na UnB, o qual foi realizado no auditório da reitoria, no mesmo onde as cotas foram aprovadas em 6 de junho de 2003, exatamente dez anos antes. Logo após esse seminário, fui nomeado pelo reitor para formar parte da comissão institucional encarregada de produzir um relatório dos dez anos da política de cotas na UnB e propor as características do seu modelo de continuidade. Redigi a parte analítica e interpretativa do relatório final, intitulado "Análise do sistema de cotas para negros da Universidade de Brasília", realizado pelo Decanato de Ensino e Graduação e pelo Cespe em dezembro de 2013. Formulei o modelo de continuidade das cotas raciais na UnB como mecanismo para compensar os retrocessos introduzidos pela Lei Federal de Cotas. Após três reuniões, finalmente, em 3 de abril de 2014, a UnB aprovou a continuidade do seu sistema de cotas raciais irrestritas, isto é, independente de renda ou de origem da escola, se pública ou privada. Essa aprovação colocou a UnB pela segunda vez como vanguarda nacional na política de cotas no ensino superior. A primeira vez foi quando aprovou cotas raciais – posto que a Uerj, a Universidade Estadual do Norte Fluminense (Uenf) e a Universidade do Estado da Bahia (Uneb) haviam aprovado cotas de escola pública e de recorte de renda, com subcotas para negros; e a segunda, quando sinalizou as limitações da Lei Federal de cotas, que opera exatamente como uma mistura dos modelos das três universidades estaduais acima citadas. Assim, a UnB é a única universidade brasileira que continua oferecendo 5% de cotas raciais irrestritas, além dos 50% que deve oferecer por lei.

Ainda no campo das cotas, outro avanço ocorreu na UnB em 2013, quando foram aprovadas cotas para negros e indígenas na pós-graduação da antropologia. Após uma década, pude ver realizada a proposta de cotas na pós-graduação que havia formulado em 2003, no artigo "Ações afirmativas para negros na pós-graduação, nas bolsas de pesquisa e nos concursos para professores como resposta ao racismo acadêmico", publicado no livro *Educação e ações afirmativas* – o qual, revisado mais tarde, foi convertido em capítulo do meu livro *Inclusão* étnica *e racial no Brasil*.

Participei da comissão de formulação do modelo de cotas na pós-graduação da antropologia e participo da Comissão de Acompanhamento do nosso programa de ações afirmativas. Finalmente, ressalto que foi a campanha das cotas que possibilitou a minha participação, em 2008, do Edital dos INCTs do CNPq e a instalação, em 2009, na UnB, do INCT de Inclusão no Ensino Superior e na Pesquisa que coordeno. Conseguimos instalar o tema das cotas como um dos temas de pesquisa estratégicos para o país.

Inclusão étnica e racial no ensino superior

Os anos da proposta de cotas foram não apenas de grande participação na esfera pública, como também de intensa produção intelectual, visto que fui convocado a gerar uma conceituação específica para o caso brasileiro que pudesse servir inclusive de resposta aos inúmeros questionamentos que iam surgindo acerca da viabilidade, da justiça e da eficácia de um sistema de cotas raciais nas nossas universidades. Minha produção para os meios de divulgação em jornais e revistas foi considerável, complementada por centenas de entrevistas em rádios e canais de televisão. Meu primeiro artigo acadêmico sobre as cotas apareceu na *Revista Sociedade e Cultura*, da Universidade Federal de Goiás, em 2001, com o título "As propostas de cotas para negros e o racismo acadêmico no Brasil", e pode ser considerado um contraponto direto ao "Mestiçagem e segregação", de 1988. Com este termo, questionei a tradição das ciências sociais no Brasil, que sempre se dedicaram a estudar as relações raciais tais como elas operam "na sociedade", porém sem jamais incluir os espaços dos *campi* universitários como instâncias da sociedade em que também operam relações raciais pautadas pela desigualdade, discriminação e exclusão. O racismo acadêmico é o conceito-chave, para mim, que organiza e fundamenta a necessidade imperiosa e inadiável das cotas em todos os níveis – graduação, mestrado, doutorado, docência e carreira de pesquisador. Considero-o como o equivalente, em gramática intelectual e política, para o Brasil, da discussão acerca do modo como o sistema do *apartheid* na África do Sul, o sistema de abjeção das castas sofridos pelos dalits na Índia e o sistema de segregação racial nos Estados Unidos moldaram os sistemas universitários racistas desses três países, com seus reflexos negativos até os dias de hoje.

Entre 2002 e 2004, dediquei-me intensamente à produção de textos sobre o assunto, ao mesmo tempo em que palestrava nas universidades acima citadas. Logo, em 2005 publiquei o livro *Inclusão* étnica e racial *no Brasil*, que foi lançado na I Conferência Nacional para a Promoção da Igualdade Racial. Nesta obra, que se esgotou em menos de um ano, procurei estabelecer um marco argumentativo o mais consistente possível para o campo das ações afirmativas no Brasil.

Preparei uma segunda edição revisada do livro, lançada em 2006 e acrescida de um capítulo, no qual comparo esse campo no Brasil com os casos dos países que nos precederam nas políticas de ações afirmativas, como Índia (o primeiro), Estados Unidos, África do Sul e Malásia. Discorri também sobre os temas principais que suscitam polêmicas acerca dessa política até hoje, como a identificação dos cotistas (autoclassificação, fotografias, entrevistas e negritude atribuída) e a complexa discussão acerca da meritocracia. Produzi então um livro que se tornou referência em uma área nova, para cuja formação contribuí desde o

início, visto o meu engajamento na formulação e implementação dos sistemas de cotas em várias universidades. Como mostrarei em seguida, o campo das ações afirmativas consolidou-se como uma área das ciências sociais aplicadas justamente com a aprovação do INCT de Inclusão em 2009.

O INCT de Inclusão no Ensino Superior e na Pesquisa

Em agosto de 2009, instalei na UnB o Instituto Nacional de Ciência e Tecnologia de Inclusão no Ensino Superior e na Pesquisa. Articulei uma rede até então dispersa de pesquisadores de todo o país que haviam se dedicado à reflexão e à implementação das ações afirmativas em suas universidades. Para além dos recursos concretos que se tornaram disponíveis para a continuidade e ampliação das nossas pesquisas, uma conquista fundamental da aprovação do nosso INCT foi o reconhecimento, por parte do CNPq, de que o tema da inclusão étnica e racial nas universidades deve ser colocado entre os temas considerados estratégicos para a nação, ao lado de outros das ciências sociais aplicadas, como violência e segurança pública, pluralidade cultural brasileira, estudos das metrópoles, violência e cidadania.

Paralelo à sua instalação física na UnB, o INCT implicou uma intensa, contínua e complexa articulação institucional, à qual tenho me dedicado diariamente desde então e que é, acredito, equivalente, em dedicação de tempo, às tarefas de direção de um instituto ou faculdade. Citarei brevemente as principais linhas de pesquisa que desenvolvo, além do meu trabalho de coordenador do instituto.

Observatório das ações afirmativas

A justificativa fundamental para a instalação do INCT foi constituir um observatório capaz de alimentar um banco de dados o mais completo possível sobre as ações afirmativas, que, até a aprovação da Lei Federal de Cotas de 2012, já haviam sido implementadas em 123 universidades. Esse acompanhamento da política pública de cotas é de interesse tanto para a academia quanto para as instituições do governo relacionadas com o tema, em particular o Ministério da Educação. Para realizar essa tarefa, construí a rede de pesquisadores em uma dúzia de universidades, que inclui também pesquisadores do Instituto de Pesquisa Econômica Aplicada (Ipea) e do Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística (IBGE). Cito, desta linha de pesquisa do instituto, dois resultados intelectuais de maior peso que produzi: o *Mapa das ações afirmativas* e o livro *A política de cotas no ensino superior*. O mapa exigiu mais de dois anos entre a concepção e a realização final; e o livro exigiu outro tanto de tempo e esforço.

Em meio ao trabalho de sintetizar os modelos de ações afirmativas de todas as universidades brasileiras para consolidar o banco de dados do instituto foi que concebi, no segundo semestre de 2010, a ideia de construir um mapa das ações afirmativas contendo a lista das universidades com cotas que havíamos confeccionado nos anos anteriores. Como toda peça cartográfica, a primeira utilidade do mapa é identificar e localizar as cidades que abrigam um ou mais *campi* de IES com ações afirmativas. Essas cidades estão listadas também fora do mapa, divididas por região, com a identificação das instituições nelas situadas. Em outra lista, externa ao mapa, estão identificadas, também por região, todas as IES que já implementaram essas políticas de inclusão, com uma descrição condensada, porém precisa, dos sistemas de cotas e demais ações afirmativas que elas utilizam. Os jovens secundaristas que aspiram ingressar no ensino superior público por meio das ações afirmativas (negros, indígenas, quilombolas etc.) poderão olhar para os ícones ao lado das cidades e conhecer as características dos sistemas vigentes em todas as IES listadas.

Fora do mapa se encontra também um quadro sintético, de interesse primordial para a pesquisa, com o número total de cidades, número total de IES e número de IES que oferecem ações afirmativas para cada categoria de sujeitos – negros, indígenas, escola pública etc.

Uma vez concebido e executado o mapa, o passo seguinte foi identificar as regularidades dos sistemas implementados, para além de seus detalhes secundários, o que me levou a conceituar os quatro tipos de ações afirmativas (cotas, subcotas, vagas e bônus). Ao mesmo tempo, listei as categorias de sujeitos (negros, indígenas e outros) a quem se destinam as políticas de inclusão acima tipificadas.

O próximo passo foi experimentar com modelos teóricos que permitissem a redução dessa diversidade desafiadora a princípios gerais, com os quais pudéssemos operar e estabelecer comparações, em um nível mais formal e abstrato, para além das especificidades e dos detalhes secundários. Lançando mão da linguística estrutural ou semiologia (cuja origem está na obra de Ferdinand de Saussure, com contribuições marcantes de Roland Barthes e Claude Lévi-Strauss), foi possível definir os tipos de ação afirmativa como a dimensão paradigmática dessa estrutura e os sujeitos de ação afirmativa como a dimensão sintagmática. Para a criação do sistema de signos propriamente dito, inspirei-me na semiótica de Charles Sanders Peirce.

O estruturalismo me permitiu mostrar discursivamente os sistemas implementados pelas IES como uma linguagem de políticas de inclusão que articula sistematicamente tipos de ações afirmativas com categorias de sujeitos. Os ícones foram criados como uma linguagem visual que permitiu representar

cada sistema de ação afirmativa como um enunciado, ou instância particular, de política de inclusão. Enquanto a estrutura das ações afirmativas opera em um nível puramente abstrato de cognição e entendimento, os ícones devolvem ao tema da inclusão, que está sintetizado no mapa, o nível perceptivo da articulação dos tipos e categorias como signos que condensam, em linguagem peirceana, para além da sua dimensão icônica primária, as dimensões indéxica e simbólica, as quais podem ser apreendidas pelo exercício prolongado de captação das correlações apresentadas.

Terminei optando pelo círculo como o signo básico do sistema. A ideia de subcota ficou representada na figura de um círculo englobado pelo círculo básico das cotas, o qual possui uma cor distinta da fatia englobada. Dois sistemas de signos, as cores e as partes e/ou a totalidade do círculo, passaram a constituir a base da representação da lógica das cotas. A vaga extra foi representada por pontos, também com a intenção de iconicidade; e, finalmente, os bônus foram representados iconicamente pelo signo matemático da adição.

A iconicidade básica das cotas surge da imagem de um círculo, que seria a totalidade das vagas ofertadas por uma universidade em um processo seletivo. As cotas seriam uma fatia desse círculo. As subcotas seriam, obviamente, uma fatia dessa fatia, e sua representação imagética, um pedaço de círculo no interior de outro pedaço de círculo da cota principal. Os pontos soltos que podem ser contados e que estão espalhados no interior da parte branca do círculo representam vagas numéricas separadas da totalidade oferecida.

Como símbolos multidimensionais, os ícones foram concebidos para sintetizar as políticas de inclusão para os sujeitos beneficiados a ponto de indicar: a) quem são os sujeitos; b) onde estão; c) quantos são; e d) que poderes (inclusivo, acadêmico, emancipatório) os sistemas condensam.

A concepção, fundamentação, confecção e atualização periódica de versões para o aprimoramento do mapa duraram mais de dois anos. Considero o *Mapa das ações afirmativas* um trabalho que me exigiu esforço intelectual e de realização equivalente ao da escritura completa de um livro. Na verdade, sua concepção e realização (e também do livro que o acompanha) foi um dos maiores desafios científicos que enfrentei em muitos anos.

O mapa foi lançado em maio de 2002 no Conselho Nacional de Educação e foi distribuído pelo Ministério da Educação em todas as universidades e todas as escolas de ensino médio no Brasil, em uma tiragem de 37.000 exemplares. Foi rodada primeiramente uma tiragem de 5.000 exemplares, distribuída para as universidades e um conjunto seleto de escolas de ensino médio, instituições correlatas e para a rede de pesquisadores e envolvidos com as ações afirmativas.

Os 32.000 exemplares destinados às demais escolas foram impressos pelo Fundo Nacional do Desenvolvimento da Educação (FNDE). O mapa está disponível, em versão virtual completa, no site do INCT de Inclusão.

A política de cotas no ensino superior

Logo após terminar a confecção do *Mapa das ações afirmativas*, na sua versão lançada em dezembro de 2011, dediquei-me a escrever o livro que o complementa. O livro foi construído de modo a conjugar dois objetivos, bem demarcados nas duas partes da obra: apresentar aos docentes de ensino médio, de forma didática, os conhecimentos básicos sobre os sistemas de ações afirmativas e, ao mesmo tempo, formular uma interpretação avançada dos dados sintetizados no mapa. Para atender a esses dois objetivos, a primeira parte funciona como um manual explicativo, para uso em sala de aula. Por esta razão, é composta de definições, descrições e dados básicos, além de uma explicação minuciosa do funcionamento da síntese semiótica, em uma exposição didática, que permite inclusive que o professor faça exercícios com os alunos na construção de ícones para as universidades que constam do mapa. A segunda parte consiste em um ensaio teórico que interpreta os dados contidos no mapa em uma perspectiva transdisciplinar e como um exercício do pensamento complexo. Sendo plenamente teórica, analítica e interpretativa, vai ganhando complexidade à medida que avança de um subcapítulo para outro.

O livro foi concebido dentro da exigência de produção científica colocada pelos INCTs: produzir avanços de pesquisa na área do instituto e atender à necessidade de divulgação dos resultados científicos para a sociedade, inclusive para as escolas. Na medida do possível, tentei consolidar no livro uma teoria completa sobre as ações afirmativas, afirmando-a como uma nova área acadêmica de estudos surgida no Brasil em pouco mais de uma década.

A tiragem do livro é idêntica à do mapa: um total de 37.000 exemplares que foram distribuídos em um kit mapa-livro. Em 2016 saiu a tiragem de 5.000 exemplares, ficando a segunda tiragem, de 32.000, destinada às escolas, igualmente a cargo do FNDE.

O encontro de saberes

Imediatamente após a instalação do INCT em 2009, assinei um termo de cooperação com o Ministério da Cultura para realizar a proposta contida na Portaria MinC-MEC (a qual eu havia ajudado a formular) de inserir os mestres dos saberes tradicionais no ensino formal. Contrariando as expectativas de que a inserção dos mestres se daria primeiramente no ensino médio, aproveitei a

conjuntura gerada pela instalação do INCT e concebi o projeto Encontro de Saberes, cujo objetivo é incluir mestres e mestras dos saberes tradicionais como docentes no ensino superior, já não em cursos de extensão, como ocorre em muitas universidades, mas em matérias regulares das grades dos cursos e carreiras.

O Encontro de Saberes é um projeto de pesquisa e um movimento de intervenção que surgiu de duas frentes de políticas públicas na educação em que estive envolvido. Por um lado, o debate das cotas associou a exclusão étnica e racial como uma condição historicamente fundante das nossas universidades, com o agravante de que a baixíssima presença de negros e indígenas em todos os níveis de ensino e na docência mantém uma afinidade eletiva secular e evidente com o eurocentrismo quase absoluto que predomina na nossa grade curricular de Norte a Sul do país. Dada essa associação direta entre exclusão étnica e racial e exclusão epistêmica, em muitos debates ao longo do país e fora dele, colocou-se a questão: por que incluir jovens negros e indígenas em um ambiente universitário epistemologicamente excludente ao invés de incluir, com eles, os saberes tradicionais das suas comunidades e nações? Por outro lado, e complementarmente à primeira questão, os dois Seminários de Políticas Públicas para as Culturas Populares, de 2005 e 2006, também acolheram e deram voz às demandas dos mestres de atuar na educação formal. Na seção de Diretrizes e Ações compiladas no livro do I Seminário, foram colocadas as seguintes demandas: "incluir as culturas populares na grade do ensino superior". E principalmente: "incluir mestres das culturas populares nos quadros de professores das universidades". Vemos aqui que as duas reivindicações, paralelas em suas trajetórias, se somaram na criação de uma conjuntura favorável à abertura do projeto Encontro de Saberes.

No mesmo mês de agosto em que instalei formalmente o INCT de Inclusão, comecei a articular com o Ministério da Cultura um termo de cooperação que permitisse finalmente realizar o sonho de trazer os mestres e mestras dos saberes tradicionais (indígenas, quilombolas, das tradições afro-brasileiras) como docentes nas universidades. Concebi então o modelo do Encontro de Saberes e pudemos abrir, com recursos do MinC, a disciplina Artes e Ofícios dos Saberes Tradicionais. Como preparatório para o início da disciplina, organizei, em julho de 2010, um grande seminário internacional "Encontro de Saberes", com pesquisadores e mestres do Brasil, da Argentina, do Paraguai, da Colômbia e do Equador.

A disciplina foi ofertada pela primeira vez no segundo semestre de 2010, com cinco módulos a cargo dos seguintes mestres de saberes tradicionais: Biu Alexandre, mestre do Cavalo Marinho de Condado, Pernambuco; Zé Jerome, mestre do Congado e Moçambique de Cunha, São Paulo; Benki Ashaninka, mestre de reflorestamento e permacultura, do Acre; Maniwa Kamayurá, mestre

da arquitetura tradicional xinguana; e Lucely Pio, mestra das plantas medicinais do quilombo do Cedro, cidade de Mineiros, Goiás. Cada mestre foi acompanhado em sala de aula por um aprendiz e por um professor parceiro, especialista na área de saber próxima do mestre.

O Encontro de Saberes foi ofertado de novo em 2011, 2012, 2013, 2015 e 2016, sempre trazendo pelo menos um mestre ou mestra de uma área do saber distinta das iniciais. Foi incluído também como matéria do doutorado em estudos culturais da Universidade Javeriana de Bogotá, em 2012, onde se replicou a grade modular de saberes, incluindo um xamã da nação Khamsa da Colômbia.

Em 2014, conseguimos expandir o Encontro de Saberes para mais cinco universidades públicas brasileiras: Universidade Federal de Minas Gerais (UFMG), Universidade Federal de Juiz de Fora (UFJF), Universidade Federal do Sul da Bahia (UFSB), com a estrutura modular implantada na UnB; Universidade Federal do Pará (UFPA), onde foi ofertada como curso regular da música e na pós-graduação em artes; e Universidade Estadual do Ceará (UECE), especificamente com mestres de cura (dois pajés e dois mestres raizeiros e músicos) e apenas para a pós-graduação. De fato, na UFMG e na UFPA a disciplina foi ofertada também na pós-graduação. Desde 2015, o Encontro de Saberes está sendo ofertado como três disciplinas regulares na UFMG, ampliando o leque de mestres e mestras e de diálogo epistêmicos gerados com a sua presença. A atual reitoria da UFMG encampou o projeto Encontro de Saberes como inovação pedagógica a ser consolidada na instituição, e não mais como experiência eventual. Já na UFSB, o projeto assumiu uma feição ainda mais radical: a matéria passa a ser um dos componentes obrigatórios das licenciaturas interdisciplinares e dos bacharelados interdisciplinares (lembrando que o projeto institucional da UFSB é inteiramente interdisciplinar). Em 2016, a disciplina foi aberta na UFRGS e, em 2017, na Universidade Federal Fluminense (UFF). Em apenas sete anos, já convidamos, como docentes acadêmicos, mais de cem mestres e mestras tradicionais, entre eles líderes espirituais e políticos indígenas (das etnias Kamayurá, Ashaninka, Tukano, Xakriabá, Krenak, Guarani, Pataxó, Maxakali, Tremembé, Pitaguari, Ka'apor e Tembé), quilombolas e de Nações diversas de religiões de matriz africana.

Em 16 e 17 de junho de 2015, organizei na UnB o Seminário Encontro de Saberes nas Universidades: Bases para um Diálogo Interepistêmico, que congregou em torno de trinta professores das seis universidades brasileiras que compõem a Rede Encontro de Saberes e também de mais três que se preparam para abrir a disciplina proximamente. A aula inaugural do seminário foi proferida por Luís Fernando Sarango, reitor da Universidade Intercultural Indígena Amawtay Wasi do Equador.

Comecei a teorizar o Encontro de Saberes em 2010, quando publiquei o artigo "Los estudios interculturales en América Latina: interculturalidad, acciones afirmativas y encuentro de saberes", na revista colombiana *Tabula Rasa*. Concedi também duas longas entrevistas em que discorro com detalhes sobre a metodologia e as bases epistêmicas e pedagógicas do projeto: uma para a *Revista de História da Biblioteca Nacional*, em 2011 (reproduzida no mesmo ano na *Revista Escola Viva*) e outra na revista *Tempus – Actas de Saúde Coletiva*, em 2012. Em 2014 publiquei, com Juliana Flórez, que implementou o projeto na Universidade Javeriana de Bogotá, dois outros artigos de peso teórico: "The meeting of knowledges: a project for the decolonization of universities in Latin America", na revista australiana *Postcolonial Studies*; e "Encuentro de Saberes: projecto para decolonizar el conocimiento universitário eurocéntrico", na revista colombiana *Nómadas*, da Universidade Central. Encontram-se ainda no prelo uma série de quatro conferências que proferi em quatro universidades, além de dois livros sobre o Encontro de Saberes, um sobre a primeira experiência de 2010 e outro sobre as bases teóricas e metodológicas do projeto.

Nos três artigos acima mencionados, procuro mostrar a singularidade do Encontro de Saberes perante outras perspectivas teóricas com as quais ele pode estabelecer diálogos. Uma delas são os movimentos sociais ligados à educação popular, em que nem todas as lideranças são mestres, pois sua finalidade maior consiste em poder transitar prioritariamente com a gramática política moderna para dialogar com as instituições do Estado. Por outro lado, muitos dos mestres e mestras dos saberes tradicionais da rede do Encontro de Saberes não atuam nesse papel explícito de lideranças políticas ou mediadores, função que costumam transmitir para seus discípulos.

O Encontro de Saberes é constitutivamente um movimento descolonizador no campo acadêmico, na medida em que propõe uma ampliação do horizonte excludente de conhecimentos estabelecidos em nossas universidades. Nesse sentido, é afim com a crítica à colonialidade do saber desenvolvida por Aníbal Quijano, Enrique Dussel, Walter Mignolo e Arturo Escobar. Além destes autores, existe uma concordância, por exemplo, com a análise feita por Santiago Castro-Gómez e Edgardo Lander a respeito do eurocentrismo exacerbado das ciências sociais na América Latina. A diferença surge no fato de que esses autores oferecem basicamente um diagnóstico, enquanto o Encontro de Saberes propõe uma intervenção descolonizadora concreta: se queremos superar o eurocentrismo em nossas universidades, será preciso trazer os mestres dos saberes indígenas, de matriz africana e dos demais povos tradicionais para que ajudem a transformar nossa grade curricular monoepistêmica em uma grade pluriepistêmica. Também

existem claras afinidades com as propostas de formação acadêmica baseadas na interculturalidade, como as de Catherine Walsh, e as várias experiências de cursos interculturais indígenas no Brasil.

Um dos pontos centrais do Encontro de Saberes é a demanda pelo reconhecimento pleno dos saberes dos mestres e mestras tradicionais, o que implica a outorga do notório saber – título que a UnB (e não apenas ela) já concedeu a muitos professores que possuíam apenas a graduação. Trata-se de aplicar esse mesmo protocolo de reconhecimento para os mestres, independente do seu grau de letramento. De fato, o processo de outorga desse título já começou, e a primeira universidade da Rede do Encontro de Saberes que conseguiu realizá-lo foi a UECE, que em novembro de 2016 outorgou o notório saber a mestres e mestras que já foram reconhecidos como patrimônios vivos pela Lei de Mestres concedida pela Assembleia Legislativa do Estado do Ceará.

Se o Encontro de Saberes impacta os campos acadêmicos estabelecidos em geral, ao propor a entrada de docentes e pesquisadores tradicionais em pé de igualdade com os professores diplomados, seu impacto na antropologia também há de ser significativo. Por um lado, o lugar de porta-voz do saber do outro, que marca a nossa disciplina, deverá ser relativizado mais do que tem sido feito até agora, na medida em que esse lugar de tradutor passará a coexistir com a eventual presença dos sábios e das sábias das comunidades que estudamos no nosso próprio meio e nas nossas salas de aula. Ressalto que a presença dos mestres não significa uma anulação do saber antropológico, mas uma alternância de perspectivas e a busca de uma construção equânime de um novo protocolo de transmissão de conhecimento. Entre outros fatores, a escrita e a oralidade deverão coexistir. E justamente porque as duas tradições, escrita e oral, deverão ser ativadas sem a subordinação de uma sobre a outra, o antropólogo terá que reconhecer os limites da sua capacidade de representar a cultura e a sociedade dos seus antigos "informantes" ou "nativos"; e os mestres e as mestras também reconhecerão as dimensões do saber do antropólogo especialista em sua comunidade que escapam à sua competência. É o lugar da representação etnográfica que identifico, até agora, como um espaço que deverá ser reconsiderado epistemologicamente na antropologia. Tentei teorizar esse tema, de um modo ainda mais restrito à diferença racial na voz antropológica, no ensaio "Poder e silenciamento na representação etnográfica", publicado na *Série Antropologia* em 2002.

Trata-se agora de retomar e ampliar o argumento ali esboçado adaptando-o à nova realidade, existente há já seis anos em seis universidades brasileiras, em que os nossos clássicos "nativos" e "informantes", cuja convivência havíamos limitado ao espaço e ao tempo de nossa permanência nas suas comunidades, agora

circulam entre nós como colegas, ensinando seus saberes para os nossos alunos. E, mesmo que atuemos como os professores parceiros desses mestres, é claro que nosso lugar de especialistas, antes tidos como absolutos, completos, ou incontestes dessas tradições, grupos étnicos ou comunidades, deverá mudar. Não há que esquecer, contudo, que o Encontro de Saberes não surgiu apenas por uma crise de representação especificamente etnográfica, mas de uma crise epistêmica mais geral, a qual é inclusive muito mais evidente em outras áreas e faculdades das nossas universidades, como as de música, saúde, psicologia ou arquitetura, entre outras que sempre privilegiaram os saberes ocidentais, operando com uma negação completa dos saberes indígenas, afro-brasileiros e dos demais povos tradicionais.

Na perspectiva do lugar do INCTI no sistema nacional de pesquisa do CNPq, ressalto que o Encontro de Saberes representa um avanço considerável na tarefa de inclusão étnica e racial no ensino superior e na pesquisa iniciada em 2000, quando formulei um sistema de cotas para negros e indígenas nas universidades. Este avanço é particularmente notável na antropologia da UnB, pois temos agora estudantes negros e indígenas na graduação e na pós-graduação; paralelamente, temos mestres negros, indígenas e quilombolas ensinando uma disciplina optativa da grade curricular regular do bacharelado em antropologia. Acredito que em nenhum outro curso de antropologia do Brasil se dá essa dupla e simultânea política de inclusão étnica e racial, na discência e na docência. Pensando prospectivamente, esperamos que em breve os mestres possam participar também de uma disciplina da pós-graduação (como já acontece na UFMG, na UFPA e na UECE).

A antropologia entre as ciências sociais e as humanidades: reflexão e intervenção

Ao terminar o doutorado em Queen's, consolidei uma formação antropológica e científica com pressupostos que ainda balizam minha atuação acadêmica: a) atenção para as correlações entre as várias ordens – simbólicas, estéticas, sociais, políticas, econômicas, ambientais, psíquicas etc. – ativadas no fenômeno cultural e/ou social a ser compreendido; b) não redução de nenhuma ordem sobre as demais; c) alternância e complementaridade dos olhares disciplinar, interdisciplinar e transdisciplinar; d) atenção à dimensão política do estudo, que pode (e deve) admitir uma proposta concreta de intervenção, em alguma medida, na comunidade, na sociedade ou no Estado.

Assim, para as áreas de pesquisa em que me especializei – como folclore e culturas populares, relações raciais, quilombos, religiões, música, espiritualidade e ações afirmativas, procurei encontrar um modo de participação e colaboração, incluindo propostas de intervenção na forma de políticas públicas para os grupos,

as comunidades ou as pessoas envolvidas com as expressões simbólicas que estudei. Por mais de um caminho, portanto, a antropologia que pratiquei na academia sempre teve, paralela à paixão pela teoria e pelas expressões do campo simbólico, disposição para atender às demandas dos sujeitos com quem convivi nos trabalhos de campo, fossem prolongados, curtos ou intermitentes. Dito de outro modo, sempre busquei estabelecer, na medida do possível, relações tipo sujeito-sujeito.

Meu projeto principal atualmente, o Encontro de Saberes, é constitutivamente a construção de relações entre sabedores com formação epistêmica diversa, ou seja, uma relação não objetificadora entre sujeitos reconhecidos em suas comunidades como eminentes detentores de saberes. Esse compromisso de não objetificação dos mestres tradicionais e das suas comunidades pode ser resumido em um quinto pressuposto, complementar aos quatro acima mencionados: atenção posta no registro etnográfico, incluindo sua dimensão documental, consciente de que a tarefa do pesquisador é também uma tarefa de arquivista, pois as mesmas comunidades pesquisadas deverão no futuro solicitar cópias dos documentos do registro que fizemos. Coincidência ou não, o primeiro trabalho de pesquisa que realizei no Brasil, imediatamente após haver regressado com o doutorado concluído, foi preparar, em 1985, no Instituto Nacional do Folclore, o *Catálogo das gravações do Núcleo de Música do Instituto Nacional do Folclore*, publicado em 1986.

A mesma marca que construí para as minhas pesquisas, transferi para os meus alunos. Orientei na graduação, no mestrado, e no doutorado e no pós-doutorado monografias, dissertações e teses com um leque aberto de temas, porém consistentes com meus interesses, tais como música, culturas populares, taoísmo, hinduísmo, quilombos, dança, teatro, circo, racismo, espiritualidade. Projetando esses temas, alguns deles pouco hegemônicos, formei professores, artistas, antropólogos profissionais e técnicos do Estado.

Procurei abrir disciplinas novas e reforçar outras pouco enfatizadas, ofertando com frequência os cursos de Estudos Afro-Brasileiros, Antropologia da Arte, Sistemas Mitológicos, Sistemas Simbólicos, Tradições Culturais Brasileiras, Estudos Culturais, Estudos Pós-Coloniais, Interculturalidade e Diálogo entre Civilizações. Complementar a esse viés mais próximo das humanidades, procurei trazer uma dimensão reflexiva para a comunidade de antropólogos (e da comunidade acadêmica brasileira em geral), da questão da desigualdade racial e do racismo na nossa sociedade, conceituando o que denominei de racismo acadêmico. As cotas estimularam, assim, a possibilidade de mostrar a condição racializada da nossa própria comunidade. Minha hipótese é de que a antropologia brasileira foi marcada fortemente, desde a sua origem, por uma atitude pró-ativa

contra o genocídio histórico dos povos indígenas. Contudo, se ela se construiu como antigenocídio indígena, não construiu para si mesma uma postura antirracista. Este tema ainda não alcançou a visibilidade que precisa ter, porém espero haver contribuído para colocá-lo em debate em textos como "O confinamento racial do mundo acadêmico brasileiro" e "As ações afirmativas como resposta ao racismo acadêmico e seu impacto nas ciências sociais brasileiras" e no livro *Inclusão* étnica *e racial no Brasil*.

Nos últimos anos, minha postura como antropólogo tem sido marcada pelo trabalho de coordenação do INCT de Inclusão, que me permite sintetizar praticamente todos os interesses intelectuais a que sempre me dediquei. Abri um campo novo de conhecimento e de intervenção na estrutura eurocêntrica hegemônica em todas as nossas universidades que é o Encontro de Saberes. Já inspirado na diversidade epistêmica trazida pelos mestres e mestras, dei em 2012 um curso na pós-graduação sobre Diálogos entre Civilizações, exercitando o lugar antropológico como aquele de formulação de encontros e diálogos inter e transculturais. O papel do Encontro de Saberes nesse contexto foi o de desenvolver, em parceria com os sábios e sábias dos povos, etnias e comunidades tradicionais, os protocolos para o avanço do conhecimento mútuo e das soluções dos problemas que nos afetam a todos, sempre a partir da horizontalidade da relação entre a academia e as comunidades onde ela desenvolve suas pesquisas. Espero que os processos de dupla inclusão a que tenho me dedicado ultimamente, o das cotas para negros e indígenas e o da inclusão dos saberes tradicionais historicamente excluídos no ensino superior e na pesquisa, possam impactar positivamente a antropologia que praticamos.

Recebido em 16/5/2017
Aprovado em 20/6/2017

José Jorge de Carvalho é professor titular de antropologia da Universidade de Brasília, pesquisador 1-A do CNPq e coordenador do Instituto Nacional de Ciência e Tecnologia (INCT) de Inclusão no Ensino Superior e na Pesquisa, do CNPq. Entre suas áreas de pesquisa estão: etnomusicologia, estudos afro-brasileiros, arte, religiões comparadas, mística e espiritualidade, e culturas populares e ações afirmativas para negros e indígenas. Pelo INCT, tem desenvolvido o observatório das ações afirmativas e o projeto Encontro de Saberes, dedicado a incluir mestras e mestras dos saberes tradicionais (indígenas, quilombolas, afro-brasileiros, das culturas populares e dos demais povos tradicionais) como professores em matérias regulares das universidades. Contato: jorgedc@terra.com.br